STUDI ANTROPOLOGICI

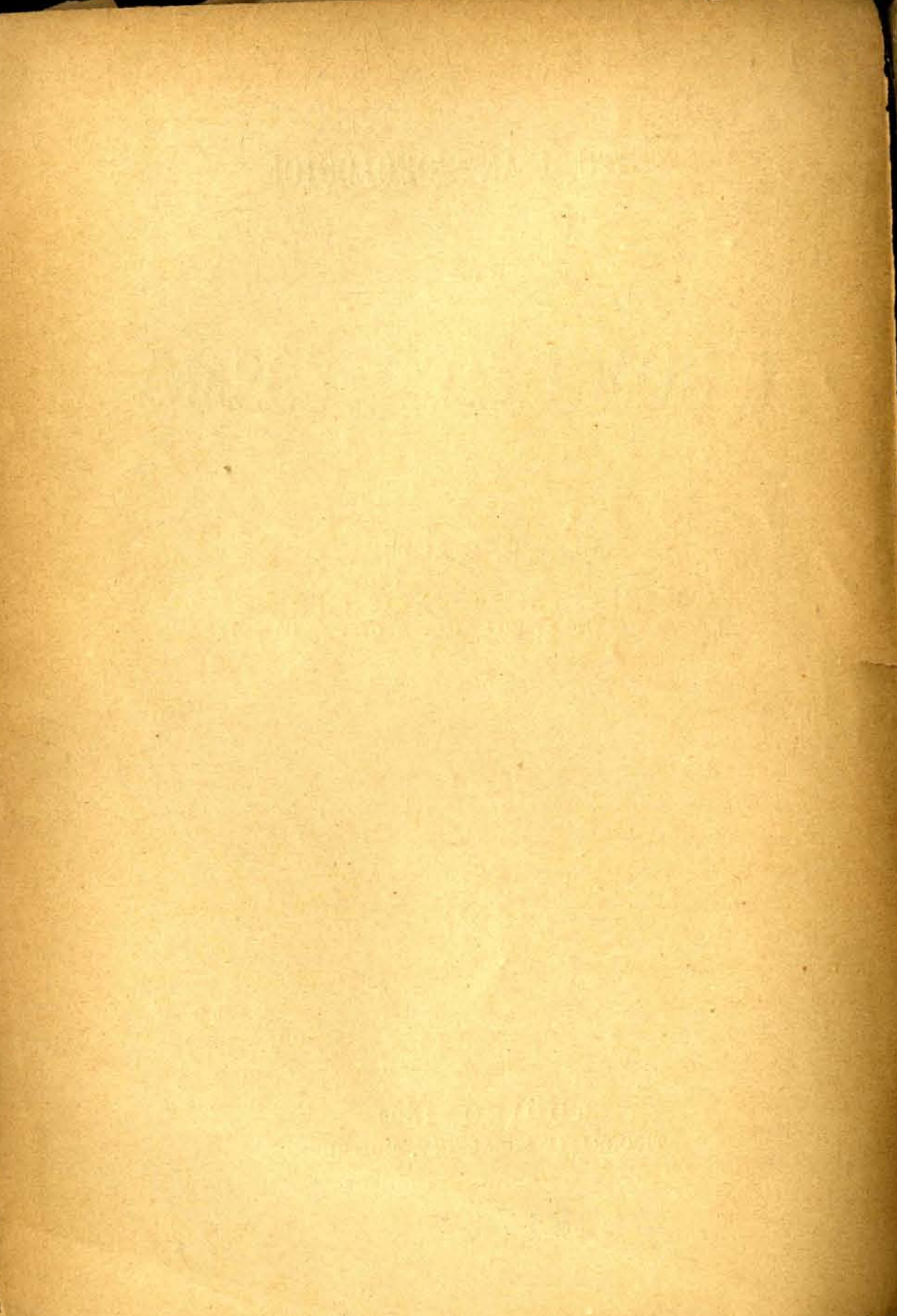
L'UOMO ED IL COSMO

PER

GIUSEPPE ALLIEVO

PROF. DI ANTROPOLOGIA E DI PEDAGOGIA

nell'Università di Torino

TORINO, 1891
TIPOGRAFIA SUBALPINA, EDITRICE
Via S. Dalmazzo, 20.

A

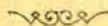
MARIA GIUSEPPINA GERINI

Alla tua santa memoria consacro queste pagine, perchè sono anche tue per inspiratrice virtù. Quando io le andava ripensando e ricomponendo, tu mi eri presente, ed il sorriso d'intelligenza e di amore, che irraggiava da' tuoi occhi, dalle tue labbra, dalla tua persona, mi sorreggeva la mente illanguidita dall'intenso meditare, mi rinfrancava nel santo Vero l'anima spossata ed affranta dalle lotte del dubbio. I quattro anni della tua mortale carriera avevano segnata una profonda impronta nella mia esistenza già tanto avanzata: la tua convivenza era una rivelazione al mio pensiero, un'inspirazione al mio cuore: lo spirito di Dio posava sul nostro capo, ci animava del medesimo soffio. Ed ora? La morte

ha spento col suo gelido soffio la tua tenera vita, che sbocciava al sole dell'avvenire; ha troncato d'un colpo il secreto infantil lavorio di pensieri, di sentimenti, di aspirazioni, che in te ferveva impaziente di rivelarsi alla luce del giorno; ha scavato un abisso tra la tua salma, che giace inanimata, ed il tuo spirito divelto dal caro compagno del suo breve pellegrinaggio; e dentro quell'abisso è scomparsa da' miei occhi la tua persona, dentro quell'abisso mi sento da arcana forza attratto a ricercarla.

La tua estrema dipartita ha fatto il vuoto intorno a me: non più rivelazione, ma mistero; non più inspirazione, ma sgomento: la suprema trasformazione, a cui soggiacque tutto il tuo essere nel finale trapasso, mi si ripercosse nell'intimo dell'anima, la quale si dimanda: Che ne è di te, adorata Maria? Io tengo per fede e per ragione, che il tuo spirito vive beandosi nello Spirito divino animatore de' mondi su in quelle regioni sublimi, infinite, dove i rumori di questa bassa valle si perdono quasi eco lontana nello spazio immenso, dove questo sole più non giunge sino a riflettere nella lucentezza della tua pupilla le variopinte immagini della natura. Ma in qual punto dell'universo alberga il tuo spirito e qual nuova forma ha rivestito? In quale ambiente si espande il senso della vita, che ti rianima? Chiusi i tuoi sensi alle impressioni di quaggiù, ricordi tu ancora le persone a te dilette, le vicende del nostro passato, questi luoghi, dove trascorse la tua mortale esistenza? Mistero, mi risponde la scienza! E davanti a questo mistero la mia ragione si agita ferita nell'intimo del suo orgoglio, umiliata dalla sua impotenza; si smarrisce, si sgomenta sospesa sopra un abisso interposto tra il nulla e l'Infinito.

La mia ragione sta muta, ma il cuore parla: nè la scienza può dimostrare vane illusioni i sentimenti del cuore essa, avvolta com'è fra le caligini del mistero. Il cuor mi dice, che sciolta dall'organismo corporeo, conservi le ricordanze del tempo, che fu, nè puoi rimanere estranea a questa terra, dove mandasti il primo vagito, dove i cari tuoi ancora respirano gli effluvii della tua persona, dove dormono le tue ossa aspettando il giorno del supremo risorgimento. Il cuor mi fa certo che la trama della tua vita cangia il tessuto, dove le nuove fila si vanno intrecciando in un medesimo disegno con quelle prime, colle quali iniziasti il lavoro quaggiù. Sento aleggiarmi d'intorno il tuo spirito circonfuso di etereo sottilissimo involucro impenetrabile al mio sguardo corporeo. Sento, che mentre la morte siede sul tuo feretro inumana spettatrice delle sue rovine, qualche cosa del tuo essere rimase in me, e che oggi mi apparisci serena visione di paradiso, dimani l'apparenza sarà dissipata e le nostre persone *si rivedranno* trasfigurate in Dio e ritorneranno al bacio della vita.

Prefazione

Da più di un quarto di secolo la società si agita irrequieta e sconvolta proseguendo attraverso continui rivolgimenti politici, economici, industriali e religiosi l'ideale di un nuovo e più ampio riorganamento. A questo periodo di faticosissima crisi, da cui il mondo vivente della società non è per anco uscito rigenerato e rifatto, risponde parallelo un movimento agitato e scomposto nel mondo ideale dell'umano sapere; dove il pensiero affaticato dall'ideale di una nuova scienza più profonda e più comprensiva geme distratto e scisso tra le vecchie tradizioni del passato e le inconsistenti intuizioni dell'avvenire, tra il giogo di una cieca fede e la licenza di una delirante ragione, tra una critica anarchica e dissolvente ed un impietrito dogmatismo, tra i battaglianti sistemi, che passano incalzandosi, ed i teoremi scientifici, che stanno irremovibili. Il regno dell'enciclopedia è tutto quanto un campo di lotta percorso in sensi diversi da correnti di idee le più disparate; ma delle molteplici discipline niuna forse ve n'ha la quale patisca oggidì più aspre e più terribili le battaglie del pensiero, quanto la scienza antropologica. Nè la cosa può correre diversamente, essendochè la società s'impernia e gira tutta quanta sulla natura dell'essere umano, e per conseguente la scienza, che intorno all'uomo si travaglia, risente, più che altra scienza qualsiasi, le scosse, che agitano la società stessa ed insieme con questa avanza od indietreggia, progredisce o sosta. L'intrinseca virtualità dell'umano soggetto è dessa (e chi nol vede ?) il principio motore e trasformatore di tutta la convivenza sociale ; di che si fa manifesto, come la scienza antropologica vuol essere una forza sociale, anzi la vera potenza della società, la quale attinge da essa la suprema ragion spiegativa di tutte le sue moltiformi manifestazioni, egualmente che la virtù iniziatrice di ogni suo movimento.

Ogni problema sociale, vuoi politico, vuoi artistico, vuoi religioso, cova in sè un problema antropologico.

Se non che alla scienza nostra, perchè sia di fatto l'anima e la luce del mondo sociale, bisognano due condizioni. Occorre primamente, che essa possegga un principio ideale, su cui, come su incrollabile base, posi sicura di sè, principio siffattamente supremo, che tutta in sè la raccolga e componga a sistematica unità, principio immutabile quanto l'essenza costitutiva del soggetto umano, di cui essa è la scientifica espressione, principio universale sì da adequare nell'ambito suo tutta l'ampiezza del soggetto, intorno a cui essa travagliasi. Secondamente necessita, che la scienza nostra, pur mentre s'incardina sopra un principio immutabile ed assoluto, possegga ad un tempo tanta dovizia di contenuto e tale virtualità progressiva da rispondere a tutte le giuste aspirazioni, che vanno man mano destandosi in seno della convivenza umana, da temperarne le mosse, da comprenderne e spiegarne le sempre nuove manifestazioni. Tolta la prima di queste due condizioni, l'antropologia smarrisce il carattere ed il valore di scienza, che esige mai sempre un fondamento ideale immutabile e fermo; ove poi fallisse la seconda, verrebbe meno alla scienza quella virtù evolutiva, che pur le torna necessaria per arrivare l'ideale di sua perfezione e si cristallizzerebbe dentro una vuota e sterile forma, straniandosi così dal mondo sociale, che soggiace mai sempre alla forza indomabile del progressso.

Ciò posto viene spontaneo il domandare se nell'antropologia, involta qual si trova di presente fra il battagliar dei sistemi, si avverino le due condizioni suaccennate, od in altri termini se essa possegga un supremo principio immutabile ed assoluto nel suo fondo, ed insiememente progressivo quanto alla sua forma e capace di indefinito esplicamento. Alla quale inchiesta io mi argomenterò di satisfare il meglio che mi torni possibile, non senza aver prima avvertito due erronee sentenze, che necessita di scansare per la verace intelligenza dell'argomento.

Sonvi alcuni, che risguardando nulla più che all'indole mutabile e soggettiva dei sistemi niegano ad essi ogni valore speculativo non solo, ma li considerano come alcunchè di ostile al vero ed assoluto sapere, e tali che della scienza inceppano il libero movimento, e ne scompigliano l'ideale armonia e le contendono il possesso della verità. Altri per lo contrario gettandosi nell'opposta sentenza esaltano il valore dei sistemi tanto da sublimarli al posto della scienza medesima, che di essi vive e si nutrica come di suo sostanzial alimento e vi si incorpora integralmente. Amendue queste opinioni a me paiono egualmente disformi da verità. No, i sistemi non sono la negazione e l'antitesi della scienza, come avvisano i primi, e neanco sono dessi la scienza essa stessa viva e reale, come sentenziano i secondi. Il vero è questo, che i sistemi sono bensì della

scienza la parte drammatica e militante, ma non punto il suo intrinseco sostanzial contenuto; sono di essa, a così dire, la materia prima, informe e greggia, ma perciò appunto bisognevole di essere elaborata nel crogiuolo della critica, perchè ne esca sincerata e rifatta collo stampo della ragione speculativa; sono insomma il pensiero soggettivo, che si affatica nelle prove ideali, e discute se medesimo e lotta co' proprii dubbi, ma che si affatica, e discute e combatte per conquistare la verità e possederla nella pura ed immutabil sua forma. Come la natura e la società pervenute a certi periodi del loro sviluppo si scompongono a fine però di ricomporsi novellamente in migliore assetto, tantochè le epoche critiche sono indiritte a preparare le epoche organiche, vuoi fisiche, vuoi sociali, in cui soltanto rinvengono la loro ragione d'essere, così la scienza attraverso la crisi dissolve le viete sue forme non già per giacersi nella dissoluzione della morte, ma per rifarsi a vita nuova e più intensa.

Alla luce di questo criterio ben fermo in mente giova contemplare e chiamar a disamina i contrari sistemi, fra mezzo ai quali trovasi oggidì avviluppata la scienza nostra. V'è una scuola, che rinnegando gli splendidi progressi fatti dall'umano pensiero nei rami molteplici del sapere dal rinascimento della scienza e delle lettere fino a noi, vorrebbe ancor oggidì inchiodata la scienza dell'uomo al concetto medioevale della Scolastica: è la scuola, che io chiamo della vecchia antropologia. *L'uomo è animal ragionevole*: ecco il principio fondamentale, su cui tutta posava l'antropologia della Scolastica, il concetto supremo, entro al quale era implicata tutta quanta. L'uomo va contemplato nella pura ed astratta generalità di sua essenza precisa e scissa dalle forme concrete, che questa riveste ne' singoli uomini sussistenti, nelle genti diverse e nelle differenti nazioni; ecco il processo metodico proprio della scienza antropologica secondo l'antica Scuola, processo esclusivamente *a priori* e deduttivo che rifiutava perciò il gran giovamento, che viene allo studio dell'uomo dalla realtà della vita e dalle storie delle nazioni. Questo concetto antropologico della Scolastica non era siffatto che la scienza nostra vi si potesse adagiare sicura di sè e del suo avvenire, siccome quello, che non adempiva ad entrambe le condizioni superiormente divisate perchè essa apparisca, quale debb'essere, una vera forza sociale. La necessità di un principio supremo, immutabile ed universale, siccome fondamento inconcusso della scienza, era sibbene riconosciuta; e la critica riconosce anch'essa di buon grado ed apprezza questo elemento di verità nella dottrina, di cui teniamo parola: ma il principio medesimo su cui si vuol fondamentata l'antropologia, è mal formolato, ed il processo metodico è onninamente sbagliato, tantochè la scienza dell'uomo così concepita più non possiede quella virtù progressiva, che le torna necessaria per compiere il suo esplicamento, e quell'universalità ed efficacia, che le spettano inverso

il mondo sociale. È male formolato, dissi, il supremo principio antropologico con quel pronunciato: « l'uomo è animal ragionevole, » essendochè pur mentre vi si riconosce la dualità dello spirito e della materia, dell'anima ragionevole e del corpo organico nel soggetto umano, non viene poi enunciata, anzi vi è apertamente sconvolta la armonia interiore, che governa que' due termini dell'umana natura, essendochè il concepir l'uomo come un animale, ed accoppiare poi all'animalità la ragionevolezza come ad un soggetto un attributo suo è un disconoscere il primato dello spirito sulla materia e della mente sull'organismo corporeo nell'uomo, ed un aggiudicarlo alla materia sullo spirito, al corporeo organismo sul principio pensante. Quella formola radicalmente sbagliata chiudeva il germe di gravi e funesti errori, che si furavano allo sguardo di coloro, i quali la pronunciarono, ma che pure il tempo non poteva non mettere in piena luce. Cosa singolare davvero! I fondatori della Scolastica aristotelica, concepito l'uomo un animale che ragiona, avrebbero pur dovuto pigliare ad oggetto della loro meditazione segnatamente l'animalità umana, siccome quella che essi posero a soggetto e sostegno della ragionevolezza, ed allo studio della medesima consacrare gran parte della scienza antropologica; ma, traviati dal falso loro metodo trascendentale, chiusero l'occhio della mente alla parte materiale dell'umano composto, ed altro più non videro, altro più non meditarono che il principio spirituale della nostra natura e fecero dell'uomo un angelo. Ma quei buoni Scolastici non s'immaginavano del sicuro che i loro nepoti, muovendo dallo stesso loro concetto antropologico, avrebbero conchiuso col fare dell'uomo un bruto, anzi materia e nulla più. Infatti, fate della ragione un attributo dell'animalità od una conseguenza logica della medesima, e salvatevi, se vi torna possibile, dalla moderna dottrina, che ripete l'origine dell'uom dalla scimmia, e lo risguarda come nulla più che un resultato delle forze naturali, una delle forme che assume la materia nel cosmico suo sviluppo Se il pensiero origina dall'animalità o dal senso fisico, perchè alla sua volta il sentire non potrà rampollare dalla bruta ed inanimata materia? Eccoci trabalzati di botto dall'esclusivo e stemperato spiritualismo antropologico degli Scolastici all'esclusivo ed egualmente stemperato materialismo antropologico dei tempi nostri, materialismo che (non è a tacersi) era le mille miglia lontano dal religioso intendimento di que' pensatori dell'evo medio.

Se la formola dell'antropologia scolastica era viziata nella sua radice, il suo processo metodico era siffatto da relegarla fuor della convivenza sociale in un mondo di fredde e vuote astrazioni, contenderle la libertà delle sue movenze, spegnere ogni virtù progressiva. L'uomo infatti volevasi contemplato nell'astratta generalità della sua nuda essenza, quale si rinviene in fondo a tutti gli umani soggetti identica ed uniforme. Ma

uomo siffatto (è agevole il riconoscerlo) non è di certo un'effettiva e vivente realtà, bensì una morta astrazione, una mera vanità, che par persona: ei non ha un mondo esteriore, in cui si esplichi ed espanda la sua virtualità interiore, non ha storia, che ne registri le successive manifestazioni, non trova le origini sue in verun punto del tempo e dello spazio, non ravvisa la meta delle sue aspirazioni in verun essere dell'universo. Per conseguente le questioni che sorsero da qualche tempo nel campo della scienza nostra intorno le origini prime dell'umanità e la sua destinazione finale, intorno le fasi storiche del suo temporaneo sviluppo, intorno le varietà etnografiche e filologiche delle genti, tutte queste grandi questioni, che ancora oggidì affaticano la mente dei più potenti pensatori, non trovano luogo veruno nell'ambito oltre modo angusto e soverchiamente astratto dell'antropologia scolastica.

Questa vecchia scuola doveva, per la ragione de' contrarii, suscitarne contro di sè una nuova, e la nuova scuola è sorta. La forma, che essa aveva impresso alla scienza antropologica, doveva essere infranta, e lo fu, perchè mal rispondeva alla sua virtù progressiva. A cose nuove, scienze nuove. L'uomo del medio-evo è scomparso: l'uomo del secolo decimonono è altr'uomo da quello de' secoli scorsi; epperò è tempo di ringiovanire la vecchia e decrepita antropologia del passato. Lo spirito innovatore del secolo ha lanciato il suo anatema sull'antropologia scolastica: essa ha fatto il suo tempo. Il secolo invoca una nuova scienza dell'uomo, che risponda alle nuove aspirazioni della società progredita. Tale è il linguaggio dei novatori contemporanei del sapere. Ma in che guisa e mercè quale concetto va innovata la scienza antropologica? Qui i nostri novatori si dividono in due schiere diverse. Dall'una parte stanno schierati i seguaci del positivismo storico critico, i quali ripudiano fuori dell'ambito della scienza, siccome antiscientifiche ed impossibili a risolversi, le questioni, che riguardano le origini prime dell'uomo, la sua costitutiva natura, la sua destinazione finale e la rinserrano nello studio esclusivo dei fatti umani e delle loro leggi direttive. In loro sentenza, l'uomo in sè, l'uomo in genere, astratto, universale, assoluto è un nome vano senza soggetto, è una specie di *caput mortuum*, epperò la scienza che lo assumesse quale oggetto delle sue indagini, diventerebbe anch'essa infeconda, arida, astratta, cadaverica, incapace di progresso e di vita. Ora il regno dell'assoluto è passato per le scienze, e vi sottentrò il moto, lo sviluppo, la vita; e perchè l'antropologia possa spiegare lo sviluppo progressivo, a cui è chiamata, vuole assumere per suo proprio oggetto l'uomo concreto, reale e vivente, che svolge la sua vita nel tempo e nello spazio nella sua triplice forma di individuo, di nazione, di umanità mondiale, tantochè la scienza antropologica, che è scienza de' fatti umani, si assolve in tre forme corrispondenti, che sono la biografia o storia dell'individua-

lità umana, l'etnografia o storia delle nazioni, la sociologia o storia dell'umanità collettiva. Dall'altra parte sta la schiera dei materialisti, i quali sciogliendo bruscamente quei problemi, che i positivisti avevano sentenziato inaccessibili all'apprensiva della ragione e relegati fuori del dominio della scienza, pronunciano che l'uomo è essenzialmente materia, origina dalla materia e si risolve nella materia medesima, dond'è uscito.

Io riconosco di buon grado coi nostri novatori l'insufficienza della vecchia antropologia scolastica e la necessità di ringiovanirla e rifarla quale la vuole l'indole sua progressiva e quale la desidera la società progrediente. Aggiungo inoltre, che se vi ha disciplina chiamata ad un amplissimo ed indefinito esplicamento, questa è senza dubbio la scienza antropologica, essendochè l'uomo, intorno al quale si travaglia, accoppiando alla più splendida e rigorosa unità la più ricca ed intensa moltiplicità di elementi, è inesauribile nelle sue manifestazioni, e trasmutabile per tutte guise, quasi poliedro di faccie infinite, tantochè la fantasia ellenica lo aveva raffigurato nella sfinge misteriosa. Cionullameno mi sta fermo in mente, che le scienze si trasformano bensì, ma non si trasnaturano, perchè gli esseri, di cui esse sono lo specchio fedele e comprensivo, anch'essi mutano bensì l'esteriore loro forma, per assorgere ad un'altra superiore più elaborata, ma nel progredire che fanno di forma in forma, non cambiano punto la loro costitutiva natura. L'alterazione delle specie sostenuta dal Darwin è una mera ipotesi, che va ogni dì più perdendo valore e seguaci. L'innovazione adunque delle scienze non vuol essere un'alterazione per guisa che rinneghino se medesime per diventare tutt'altre da quelle di prima; giacchè la scienza vive di verità ferme, irrepugnabili, assolute, epperò immutabili. Mutate la verità e voi avrete distrutta la scienza; togliete agli antichi teoremi di geometria il loro carattere assoluto ed immutabile, ed avrete scalzata dalle basi la geometrica scienza, per fare luogo ad una nuova che non correrà sorti più fortunate della sua vinta rivale. I novatori, a cui ci troviamo ora di fronte, giustamente avvisano, che la scienza antropologica deve tesoreggiare i nuovi conquisti ideali del pensiero moderno, ed avanzare sempre più nella scoperta dei veri novelli, e porsi anima della società e luce, che illumina l'immensa via del suo perfezionamento; ma veggano essi di grazia, se non iscambino mere ipotesi colla realtà effettiva, e sopra un'ipotesi gratuita non posino le fondamenta dell'antropologia; veggano essi, se mai i loro sistemi particolari diano ad essi il diritto di parlare in nome della scienza e sentenziare, che la scienza ha pronunziato la generazione spontanea o l'alterazione delle specie, che la vita rampolla dall'atomo inanimato, il pensiero dal cervello.

Vogliamo anche noi indefinitamente progressiva la scienza nostra, non però trasnaturata, nè mutabile nel suo principio fondamentale; la vo-

gliamo scienza, e non ipotesi, o negazione, o dubbio: e scienza non è, nè merita il nome di scienza, se ci porge alterato, o dimezzato, o monco il soggetto umano, di cui si occupa, o confondendolo colla circostante natura, o separandolo dall'universo esteriore, o mutilandolo ne' suoi integrali elementi, o disconoscendo la loro interiore armonia. L'uomo è sintesi stupenda e vivente, e la scienza dell'uomo ce lo deve ritrarre veracemente qual'è nell'indefinita varietà delle sue efficienze e delle sue forme egualmente che nella potente ed organica unità della sua essenza, distinto da tutto l'universo, ma ad un tempo congiunto con esso in arcano concambio di vita. Or bene è dessa tale l'antropologia de' nostri novatori? Non è animo mio il chiamare qui a compiuta disamina i due sistemi del positivismo e del materialismo, non essendo luogo da ciò: pure non debbo passarli all'intutto sotto silenzio, ma dirne quel poco che ne esige l'economia dell'argomento.

Il *positivismo* (sarebbe ingiustizia il disconoscerlo) ha recato non poco giovamento agli studi antropologici coll'averli ritirati dalla via dell'incompiuto ed esclusivo metodo trascendentale dell'antica scuola e condotti su quella dell'osservazione e della storia; ma è solenne errore quel suo fermarsi alla nuda osservazione dei fatti e delle loro leggi senza punto assorgere allo studio delle origini, della natura e della destinazione dell'uomo, che è causa efficiente e ragione spiegativa di quei medesimi fatti. Per sè soli i fatti porgeranno i materiali della scienza, ma non daranno mai la scienza essa stessa, che vive di verità inconcusse ed assolute, non già di fatti mutevoli e contingenti: una rassegna anche ordinata di fatti senza il concetto dell'essere che li ha prodotti, è empirismo, e non scienza. Il positivismo si annuncia siccome il vero, compiuto e perfetto sapere. Ma come mai potete asserire di comprendere perfettamente e veracemente i fatti umani, dacchè professate ed imponete una ignoranza assoluta intorno l'origine, l'essenza ed il fine di chi è causa dei fatti stessi? Forsechè i fatti non importano logicamente una sostanza che li produca, una mente che li conosca, un fine a cui siano rivolti? Il positivista ammette le questioni relative alle prime origini, all'intima natura ed alla suprema destinazione dell'umanità, ma poi le dichiara insolubili e le bandisce fuori del campo della scienza, e si tiene estraneo alla lotta tra lo spiritualismo ed il materialismo dichiarando che nè egli sa, nè può davvero sapersi, se l'uomo sia spirito o materia, se abbia un'origine ed una destinazione e quali. È desso un procedere logico e razionale codesto? È scienza, o non piuttosto equivoco e dubbio? È lecito a noi il domandare al positivista, se egli abbia una ragione scientifica, che lo consigli a dichiarare insolubili que' tre grandi e massimi problemi, che da sè soli sono tutta quanta la scienza dell'uomo, sì o no. Se risponde che sì, è segno manifesto che quei problemi egli li ha discussi davvero senza punto ad-

darsene, e ne raccolse una conclusion negativa, che è pur sempre una conclusione; ed allora la sua contraddizione si pare da sè. Che se ne rispondesse non avere ragione di sorta, che lo induca a ripudiare siffatte questioni, in tal caso è una nuda asserzione la sua, destituita di ogni valore scientifico. Adunque il sistema antropologico dei positivisti non è la scienza nuova, che noi pure invochiamo, ma un equivoco.

L'uomo è materia: ecco il pronunciato supremo della nuova antropologia, quale la intendono e la propugnano i materialisti. Poniam che lo sia. Ma se il pensiero dell'uomo è tutt'uno colla materia, anzichè muoversi libero e conscio di sè pei campi immensi del Vero, sarà soggiogato da leggi ferree, insuperabili e fatali, quali son quelle che dominano l'universo corporeo, tantochè le sue manifestazioni razionali ed i suoi portati speculativi non potranno mai essere altri da quelli, che avvengono e l'intelligenza operante in ciascuno di noi produce per fatalità di sviluppo, o per ineluttabile necessità di natura il tale o il tal'altro pensamento, questa o quell'altra opinione, o dottrina, teoria, in quella guisa che un corpo posto in certe determinate condizioni e dominato da certe forze produce indeclinabilmente il tale o tal'altro fenomeno. E di tal modo il fatto dell'errore tornerebbe impossibile e vorrebbe giustificarsi come inevitabile: tutto sarebbe necessariamente vero, o tutto falso; e meglio ancora i vocaboli *verità* ed *errore* andrebbero radiati dal dizionario scientifico siccome un non senso. Impossibile quindi la scienza, siccome quella, che è inclusiva della verità, ed esclusiva dell'errore, e germina dalla libera e conscia attività dello spirito. Adunque il sistema antropologico dei materialisti non è la scienza nuova, che cerchiamo, ma la negazione della scienza.

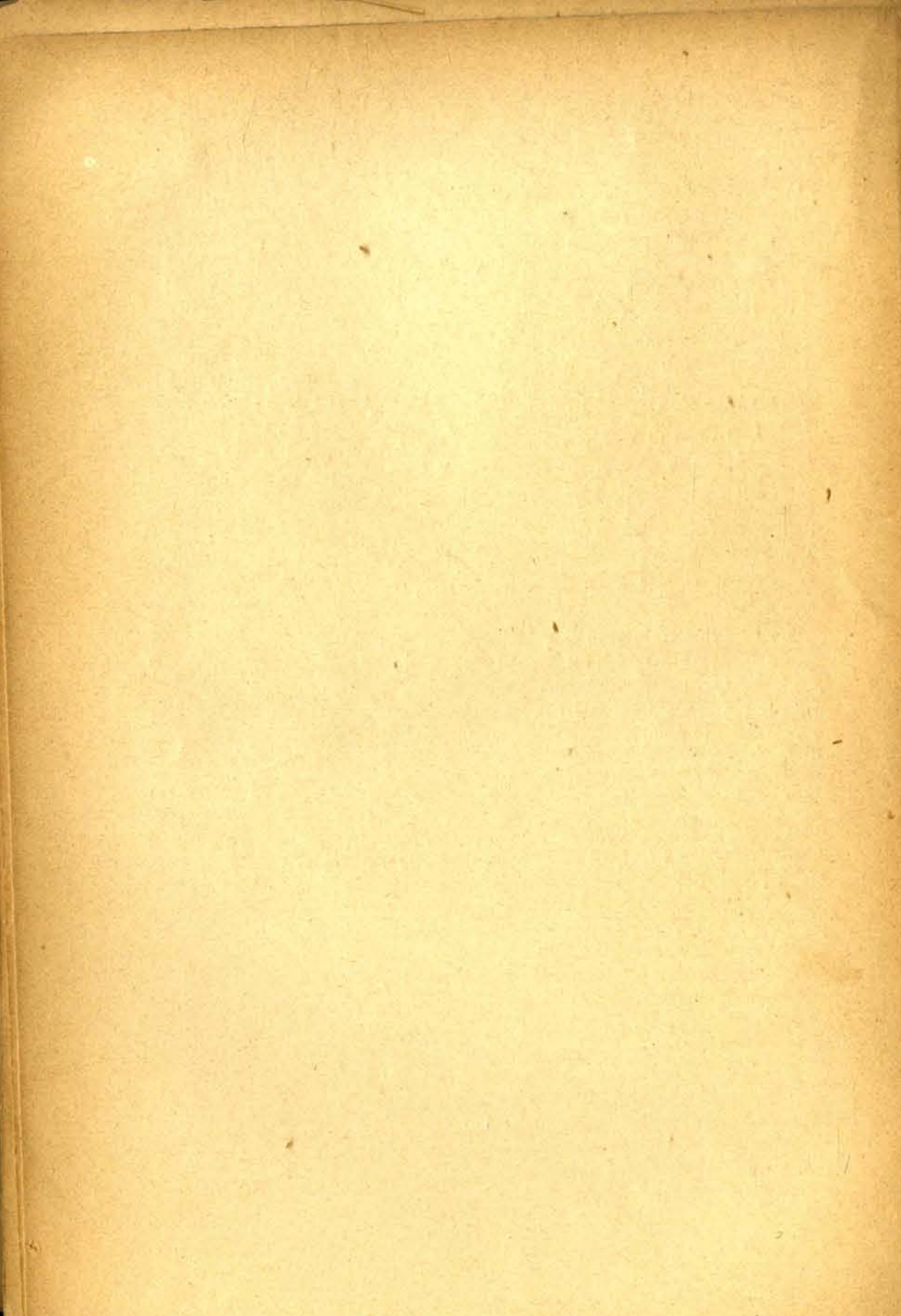
L'uomo possiede in proprio una mente universale e conscia di sè, la quale si svolge nel mondo soprassensibile del Vero, del Bello, del Buono, di Dio: questa mente non è la sensitività fisica od animale, nè un progressivo sviluppo della medesima, perchè la scienza, l'arte, la moralità e la religiosità sono manifestazioni onninamente proprie della specie umana, che trascendono la virtù del senso corporeo; essa mente, se è superiore alla sensitività fisica od animale, per più forte ragione non può riguardarsi quale una proprietà della materia, alla quale ripugna il pensare. Per conseguente la mente umana costituisce un principio spirituale distinto e superiore alla materia, ed è appunto in grazia di questo principio, che l'uomo è persona. Però questo principio personale, che è la mente, sebbene nell'essere umano sia e si mantenga distinto essenzialmente dalla sostanza materiale, è ad un tempo intimamente congiunto in comunanza di vita coll'organismo corporeo; ed è questo il punto di convenienza tra l'uomo e il bruto, mentre quello, appartenendo in proprio all'uomo, ne costituisce il punto di differenza specifica. Di che potremmo

raccogliere la seguente definizione: l'uomo è persona organata. Questa definizione enuncia i due elementi integrali, onde si compone l'essere umano, nella loro intrinseca subordinazione; l'uno proprio esclusivamente di lui, è la persona, la quale si radica nella mente, principio spirituale; l'altro, a lui comune co' bruti, è l'organismo corporeo, il quale si radica nella sensitività fisica od animale.

L'uomo è persona organata. Ecco, a mio avviso, il concetto supremo informatore della nuova antropologia. Questo principio della personalità è lo spirito fecondatore di tutte le scienze, e segnatamente delle giuridiche, delle storiche, delle politiche e della pedagogia, come è l'anima della società, il titolo di dignità della natura umana. Il grande, il massimo errore del nostro tempo, che scompiglia il mondo della scienza e della vita, è il confondere la personalità colla natura, l'uomo colle cose; epperò il grande ufficio della critica è questo, distinguere la personalità umana dalla natura fisica senza punto separarnela, come il cômpito della società è di rendere l'uomo a se stesso collocandolo sul trono della personalità. Emancipare lo spirito dalla materia nel giro del pensiero e dell'azione, ecco tutto.

Questi pensieri intorno il principio della personalità umana, che io faceva di pubblica ragione sino dal 1873 (1), divenuti poi oggetto costante delle mie solitarie meditazioni e tema continuo delle mie lezioni universitarie, vennero esplicandosi in forma sempre più organica e razionale e pigliarono quell'ampio incremento, onde s'incorpora il presente volume di *Studi antropologici*.

---

(1) Questo medesimo concetto già io aveva abbozzato tre anni prima nella mia Prolusione pubblicata nel 1870, col titolo: *L'Antropologia ed il movimento filosofico sociale dell'Italia contemporanea*.

NOZIONI PRELIMINARI

Concetto definitivo dell' antropologia.

Ogni scienza ha un oggetto suo proprio, intorno cui si travaglia e che la individua per modo da distinguerla dalle altre tutte (1). Epperò a definire una scienza basta indicare l'oggetto, di cui si occupa. Quindi l'antropologia va definita la scienza dell'essere umano. L'antropologia, non altrimenti che una scienza qualsiasi, ha un punto iniziale, da cui prende le mosse, ed un punto finale, a cui intende di arrivare. Ogni scienza in genere muove da un concetto di senso comune, ossia dalla cognizione naturale e confusa del proprio oggetto, e mira come ad ideale tipico di sua perfezione al massimo sviluppo possibile del suo concetto fondamentale esplicandone tutte le cognizioni, che vi stanno inviluppate ed imprimendo alle medesime la forma della più rigorosa ed armonica unità. L'antropologia in ispecie esordisce dal concetto naturale dell'uomo, ed allora soltanto sarà pervenuta al suo termine finale, quando avrà svolto in forma razionale e sistematica tutto il contenuto del concetto antropologico. Per compiere questo suo processo dal punto iniziale a quello di arrivo essa si giova della riflessione scientifica, la quale sviluppa il concetto dell'uomo derivandone una copia indefinita di cognizioni, che poi chiarisce ad una ad una e collega giusta la loro logica dipendenza coordinandole tutte quante a concorde unità. Avuto riguardo a questo lavoro della riflessione l'antropologia vorrebb'essere in termini più espliciti e peculiari definita un sistema di cognizioni giustamente svolte per mezzo della riflessione dal concetto, che per natura tutti abbiamo di noi medesimi, ossia la spiegazione razionale e sistematica dell'essere umano. La riflessione poi facendosi a sviluppare il concetto naturale dell'uomo deve adempiere un duplice ufficio, analitico l'uno, sintetico l'altro: essa cioè ha da distinguere ed unificare: 1° distinguere

(1) Tutto è connesso in natura: i molteplici esseri sono consertati gli uni cogli altri, siccome organi varii di un solo tutto, epperò nessuno può venire perfettamente compreso in sè solo, ma vuol essere studiato in rapporto cogli altri. Quindi sorge il problema metafisico: Come potrà una scienza possedere un oggetto suo proprio, che la individui e la definisca, se essa lo trascende fino a studiarlo in rapporto con tutti gli altri come parte di un tutto superiore? E come per altro lato potrà diventar scienza compiuta se lo studia in sè, isolato e scisso dalla rimanente realtà?

l'uomo da tutti gli altri esseri dell'universo, poi nell'uomo stesso distinguere e notare ad uno ad uno i suoi molteplici elementi; 2° riunire l'uomo cogli altri esseri della natura determinando i legami, che lo collegano con tutta quanta la realtà, poi riunire nell'uomo stesso i molti e differenti suoi modi di essere determinando i vincoli, per cui essi si consertano gli uni cogli altri e tutti poi armonizzano nell'unità personale dell'umano soggetto (1).

Tutte e singole le scienze importano non solo oggetti peculiari e distinti, intorno ai quali si aggirino, ma altresì un soggetto, che le costruisca e le componga nel loro essere organico. Ora le discipline tutte quante sono figlie dello spirito umano, che meditando intorno questa o quell'altra parte della realtà universa ne forma le molteplici scienze, sicchè hanno tutte un comune ed identico soggetto, mentre l'oggetto dell'una da quello dell'altra si differenzia. Ciò nullameno l'antropologia mostrasi fornita di un carattere siffattamente peculiare e tutto suo proprio, che sotto un certo aspetto distinguesi dalle altre anche in riguardo al soggetto. E veramente qual è lo studio proprio dell'antropologia? L'uomo. Chi compie questo studio? Ancora l'uomo, il quale diventa così ad un tempo soggetto ed oggetto della medesima, mentre in tutte le altre discipline l'oggetto studiato è altra cosa dal soggetto, che lo contempla, il mineralogo, il botanico, il zoologo non sono tutt'uno coi minerali, coi vegetali, cogli animali, di cui intendono comporre la scienza. In breve l'antropologia è l'uomo, che medita e comprende se medesimo, perchè fra tutti gli esseri della natura egli solo ha la coscienza razionale di quel, che esso è, e possiede la virtù di svolgerla, di rendersene conto e comporne una scienza. L'antropologia non è che la coscienza di noi medesimi esplicata in forma razionale e chiarita dalla riflessione scientifica: è un perpetuo commento della notissima sentenza: *Nosce te ipsum.*

Intorno la proposta definizione dell'antropologia conviene soffermarci per poco, essendochè esprimendo essa niente più che l'etimologia del vocabolo accenna soltanto in modo assai confuso e vago all'oggetto di questa scienza, anzichè raffigurarcelo davanti alla mente nella sua forma nitida e comprensiva. L'uomo infatti, oggetto proprio dell'antropologia, ha natura moltiforme e svariata all'infinito e presenta allo sguardo dell'osservatore aspetti innumerabili e tutti differenti, dai quali trasse origine una classe vastissima di discipline; epperò ei si conviene innanzi tratto por

(1) Non potrebbe darsi che la riflessione scientifica nell'esplicare il contenuto del concetto primitivo, da cui esordisce una scienza, invece di conformare i suoi pronunciati al concetto medesimo, ne alteri la natura, ponendosi in disaccordo col senso comune? Ed in tal caso a chi attenersi? Chi giudicherà della controversia tra la scienza ed il senso comune? Alla metafisica la risposta.

bene in chiaro, se l'antropologia vada a confondersi con queste medesime scienze, o non piuttosto se ne distingua ed a tutte quante sovrasti. Scendiamo ai particolari. L'omo porta in sè un' ingenita tendenza al Vero, al Buono, al Bello, alla felicità, ed è fornito di loquela, suscettivo di regolare sviluppo: a questi differenti aspetti dell'essere umano rispondono sei discipline peculiari, la logica, l'etica, l'estetica, l'eudemonologia, la filologia, la pedagogica. Ancora, l'uomo convive in società co' proprii simili, è cittadino, è rivestito di diritti, applica al commercio ed all' industria, provvede alla propria vita, si stringe in comunanza di intendimenti e di voleri co' proprii simili sotto forma di popolo, di nazione e fa parte organica dell'umanità tutta quanta, che si svolge, si perpetua, progredisce nel tempo e nello spazio sotto l'impero di un disegno provvidenziale: di qui le scienze storiche, politiche, giuridiche, economiche, sociali, mediche, etnografiche, la storia e la filosofia della storia. Or bene l'antropologia non è nessuna di queste particolari discipline e nemmanco il loro complessivo aggregato; essendochè i differenti aspetti, sotto cui esse contemplano l'uomo, non solo non adeguano la natura di lui tutta quanta, ma presuppongono un principio supremo assai più elevato, in cui ritrovino la loro ragione spiegativa, e che fornisce ad una scienza superiore il suo peculiare oggetto.

Sorge quindi spontaneo il dimandare, sotto quale riguardamento l'uomo va dall'antropologia contemplato siccome suo oggetto distintivo ed adequato. L'uomo, che essa imprende a studiare, è forse questo o quell'altro degli innumerabili individui umani, quanti vivono sparsi per le regioni della terra? No di sicuro: l'antropologia non è uno studio psicologico o biografico di tale o tal'altra persona, dappoichè in tal caso tante avremmo antropologie, quante sarebbero le biografie particolari; e quando pure ci fosse dato di possedere tante biografie bell'e compiute, quanti sono i singoli viventi umani, già non avrem per ciò solo l'antropologia, ciò è dire la scienza di tutto l'uomo, essendo cosa di per sè evidente, che la pienezza dell'essere umano non riscontrasi attuata in verun sommo pensatore, o letterato, o grand'uomo singolarmente preso, e nemmanco nel loro complessivo insieme, perchè la virtualità umana è inesauribile. Altri potrà forse avvertire, che ciascun uomo singolare, anche preso disgiuntamente da tutti gli altri, presenta da sè solo all'osservatore tutti quei molteplici e differenti aspetti, intorno a cui si adoperano le scienze particolari, che con un appellativo comune denomineremo soggettive: ed io non ho di che obbiettar in contrario, ma questo solo io noto, che un individuo qualsivoglia, Cesare, Pietro, Alessandro è *un* uomo, ma non *l'*uomo, oggetto della scienza antropologica.

Affermeremo noi forse, che l'uomo, oggetto della nostra disciplina, sia questa o quell'altra delle nazioni che compongono il civile consorzio?

Certo è, che una nazione rappresenta l'umanità in una sfera assai più ampia, che non è un mero individuo umano; ma non è men vero, che non esaurisce l'umanità tutta quanta; essa è più che un uom singolare, ma pur non è *l'*uomo essa sola, epperò l'etnografia non adequa ancora la scienza antropologica. Innalziamoci ancora più su, e come i singoli individui rientrano nel gran corpo delle nazioni siccome parti nel loro tutto, così le nazioni vanno a raccogliersi in un tutto ancora più vasto, cioè nelle poche stirpi primitive, in cui tutto si dirama il genere umano. Diremo dunque che qui dimori l'oggetto proprio dell'antropologia? Tale è la sentenza di alcuni dotti de' giorni nostri, i quali si posero a studiare le stirpi supreme comprese nella specie umana, ne divisarono i caratteri distintivi sia in riguardo alle attitudini mentali, sia rispetto alla configurazione dell'organismo relativo al colorito della pelle, alla natura dei capelli, alla sporgenza del labbro, alla forma del naso, del cranio, della faccia, ne seguirono le traccie attraverso le regioni della terra e le fasi diverse del loro incivilimento, e questo loro studio appellarono *Trattato di Antropologia*, titolo, col quale il Topinard pubblicò di recente un suo volume. Pure il nostro pensiero non si arresta a questo punto, ma si eleva ad un concetto superiore assai più comprensivo, e scorge che le stirpi anch'esse, come le nazioni, come gli individui, malgrado le differenze estrinseche, per cui dissomigliano e dovunque si trovino sparse, portano tutte una comune impronta, per cui stirpi *umane* si appellano e non *belluine*. Tutte posseggono per natura i medesimi attributi essenziali, per cui appartengono ad una sola ed identica specie, la specie umana, in quella guisa, che i fiori, le erbe e le piante, quante mai esistano o ce ne possiamo immaginare, tutte quante hanno comune ed identica l'essenza dell'essere vegetale. Or bene quest'essenza umana che giace in fondo a tutte le persone viventi, questo tipo specifico, in virtù del quale apparteniamo tutti all'umanità, e che non rientra nell'orbita di nessuna delle scienze particolari soggettive, costituisce per appunto l'oggetto tutto proprio dell'antropologia. La quale per conseguente da ogni altra si differenzia ed a tutte sovrasta ad un tempo; se ne distingue, perchè essa sola intorno l'essenza umana di proposito si travaglia; su tutte sovraneggia e le compone ad unità, perchè a questa essenza stanno subordinati, come a loro principio superiore, i particolari e molteplici aspetti dell'essere umano. Gli individui sono innumerevoli, la specie umana è una sola, le nazioni sono moltissime, e svariate sono le stirpi, l'essenza specifica umana è una sola ed identica. Ed eccoci condotti di considerazione in considerazione a quella definizione esplicita ed aperta, che ci occorreva all'uopo: l'antropologia è la scienza che ha per oggetto l'essenza umana vivente in tutti e singoli gli individui della specie nostra.

Qui torna opportuno il registrare alcuni corollarii, che fluiscono da questa definizione e lumeggiano le attinenze della scienza nostra colle altre sue affini. Dacchè l'antropologia è tutta rivolta ad investigare quel che evvi di supremo, di primitivo e di originario nell'uomo, val quanto dire la sua fondamentale essenza, si pare manifesto, che la logica, l'etica, l'estetica ed altrettali discipline, pur mentre da quella vanno distinte, trovano in essa il loro principio armonizzatore, la ragione della loro esistenza, le condizioni del loro sviluppo, essendochè i molteplici aspetti particolari, sotto cui esse contemplano l'essere umano, sono come a dire altrettanti irraggiamenti, che fluiscono dall'intima essenza dell'uomo e quivi tengono la loro radice. E veramente se egli è da natura portato al Vero, al Bello, al Buono, alla felicità, se è fornito della facoltà della favella, se è razionalmente educabile, se rivestito di diritti, e socievole, e cittadino, queste ed altrettali doti ed attitudini le deve tutte all' essenza specifica dell'umanità, di cui è fatto partecipe. Tutti i fatti, che la storia registra nelle sue pagine, e di cui la filosofia della storia ricerca le finali ragioni, sono fatti operati dall'uomo, che manifesta la sua intima vita nelle istituzioni politiche, civili e religiose, nelle lettere, nelle arti, nelle scienze, nei costumi, nelle leggi, nel commercio; e tutte queste determinazioni esteriori della natura umana mal possono essere giustamente intese e rettamente discorse dalle relative discipline, ove non si attinga dall'antropologia il concetto scientifico dell'umana essenza, in cui hanno la loro suprema comprensiva ragione.

Dalla nostra definizione scaturisce altro corollario di non minore rilievo, che vale a comporre, sincerandosi il vero dal falso, la controversia insorta tra i cultori dell'antica antropologia filosofica ed i fautori della recente antropologia positivistica. La scienza nostra contempla non l'uomo individuo, che vive nel tal secolo, nel tal paese, ma l'uomo in sè, l'uomo ideale ed astratto, superiore alle influenze geografiche, alle varietà etnografiche, alle vicende de' tempi, l'essenza pura ed universale dell' umanità, precisa dalle forme accidentali, che riveste ne' diversi individui, nelle differenti nazioni, ciò, che evvi di assoluto nell'uomo, ossia quei caratteri, quelle note invariabili, costanti, generali, che si riscontrano nell'uomo del nord egualmente che nell'abitante del sud, nell'uomo antico e nel moderno, nell'europeo e nell'asiatico, in tutti gli umani individui viventi. Or bene, obbiettano qui i seguaci del positivismo, l'uomo in sè, l'uomo ideale, astratto, universale, assoluto non esiste, è un'entità chimerica ed illusoria, una specie di *caput mortuum*, e conseguentemente la scienza, che lo prendesse ad oggetto delle sue indagini, diventerebbe anch'essa infeconda, arida, cadaverica, destituita di virtù progressiva. Ora il regno dell'assoluto è passato per le scienze, e l'antropologia non può avere movimento e sviluppo, se non assume per oggetto suo proprio

l'uomo concreto e vivente, che svolge il suo essere nel tempo e nello spazio, raccogliendosi tutta quanta nello studio di quei fenomeni psichici e fisiologici, in cui si rivela la vita umana vuoi singolare, vuoi collettiva e sociale. Questo concetto positivistico, il quale tiene esclusivamente conto della vita fenomenica ripudiando l'essenza umana e la sostanzialità de' singoli soggetti viventi, mostrasi razionalmente illogico e soverchiamente angusto a chi ponga mente che i fenomeni interni hanno loro radice nell'essenza umana ed il loro sostegno nei singoli individui, sicchè disgiunti dall'una e dall'altro potranno bensì venire descritti, non già investigati e compresi nelle loro vere ragioni, e l'antropologia ridotta ad un empirismo o ad una semplice storia perderebbe il carattere vero di scienza. Ai positivisti non lice il ripudiare le testimonianze dell'esperienza e dell'osservazione, le quali ne chiariscono sino all'evidenza, che gli uomini viventi nel tempo e nello spazio in mezzo alle loro svariatissime differenze fenomeniche ed alle mutabilità indefinite mostrano caratteri e note comuni, universali, identiche ed assolute, che costituiscono per appunto l'intimo fondo e l'essenza tipica dell'umanità. Il sentimento estetico a mo' d'esempio si rivelerà sotto forme differenti secondo il carattere di una nazione e lo spirito di un periodo storico, ma la nota costitutiva della sua intima natura rimane identica e comune sotto tutte le sue estrinseche e mutabili manifestazioni. Pur riconoscendo in tutti e singoli gli umani soggetti una comune ed identica essenza, ripiglieranno che disgiunta dai medesimi essa riesce una sterile astrazione, una negazione vuota ed incomprensibile, epperò vuol essere studiata non già in se stessa, bensì nei fenomeni molteplici e mutevoli, in cui si attua e si dispiega. E noi non dissentiamo da essi su questo punto; ma questa loro sentenza rientra nel concetto definitivo dell'antropologia superiormente formolato, il quale non è nè troppo angusto, nè troppo ampio, nè ambiguo, ma siffattamente comprensivo, che raccoglie quanto vi ha di vero sceverato dal falso nelle due contrarie dottrine, di cui l'una sbandisce dalla scienza la contemplazione dell'essenza per costringerla allo studio de' nudi fenomeni, l'altra ruina nell'opposto estremo. Il vero è, che la scienza non può passarsi dell'universale, dell'ideale, dell'astratto, ossia dell'essenza, e che l'universale si rivela nel particolare, l'ideale nella realtà, l'astratto nel concreto, l'essenza nella sostanza vivente e individua. Il che viene nitidamente significato dalla nostra definizione, giusta la quale l'antropologia contempla l'*essenza* umana, e non già quale una sterile e morta astrazione campata in aria e costrutta *a priori*, bensì *vivente* in tutti e singoli gli individui della nostra specie. Questo nostro concetto non solo non contraddice all'antico adagio *Scientia est de universalibus*, ma lo interpreta.

Di tal modo la scienza nostra non solo esercita le sue indagini e rac-

coglie le sue osservazioni sui fenomeni interni e sulle corrispondenti potenze a fine di comporre dell'essenza umana una teorica profonda e conforme alla realtà, ma fa tesoro delle preziose e svariate conoscenze, che la biografia, la etnografia, la sociologia e la storia universale forniscono in copia a chi imprende una severa e compiuta disamina della natura umana.

Valore ed importanza dell'antropologia.

Quanto valga e quanto importi l'antropologia, ognuno già lo può di per sè rilevare dalla larghezza del concetto, che abbiamo or ora tratteggiato di questa disciplina. La sua importanza è tale e tanta, che essa illumina della sua luce tutte quante le scienze non solo, ma altresì i più ardui e gravi problemi della vita pratica e sociale.

E primamente essa giova allo scibile universalmente considerato per ciò che le scienze tutte quante, quale che siasi l'oggetto intorno cui si adoperano, hanno il loro punto di mossa nello spirito dell'uomo e all'uomo ritornano, essendochè sono tutte quante un prodotto razionale dell'umano soggetto pensante, che le viene successivamente costruendo coll'intendimento di raggiungere l'ideale della vita e mercè l'uso giusto e logico dell'esperienza e della ragione. Ora è manifesto che lo scibile umano andrà tanto più ampliandosi e progredendo quanto più il soggetto umano avrà chiara coscienza delle forze del proprio pensiero e saprà accoppiare in giusta armonia fra di loro la facoltà dell'esperienza con quella della ragione, che deggiono entrambe concorrere nella formazione del sapere, e che per contro la scienza patirà detrimento e si perderà in teorie chimeriche e fallaci ogni qual volta lo spirito pensante devierà dalle sue leggi e vi sottentrerà lotta e dissidio fra la facoltà empirica e la razionale. Ciò posto, l'antropologia, che è la scientifica spiegazione dell'essere umano, è dessa appunto, che fornisce all'uomo una chiara e ragionata coscienza delle sue forze mentali, misurandone il vero valore e la naturale efficacia: è dessa, che segna nello studio delle umane potenze i giusti confini all'esperienza ed alla ragione e le compone nel loro concorde ufficio in ordine alla formazione delle scienze. Il matematico, il fisico, il naturalista, il cultore di una qualsivoglia disciplina, tutti sono consapevoli di adoperare il pensiero nell' indagine della verità; ma questa coscienza limpida e riflessa della nostra ragione non si attinge che dall'antropologia, la quale rimane così il postulato fondamentale di tutto lo scibile umano. Come l'uomo sovrasta alla natura esteriore e la domina col suo pensiero, così la scienza dell'uomo è il punto centrale, dove vanno a mettere capo le discipline, onde si compone l'enciclopedia universa.

Che se dalle scienze in universale noi discendiamo a quelle particolari superiormente ricordate, le quali contemplano l'uomo sotto questo o quell'altro de' suoi moltiformi aspetti, l'antropologia assume a loro riguardo un valore ed un'importanza di tanto rilievo, che senza di essa verrebbe loro meno non solo il principio supremo, che le armonizza, ma ben anco il concetto fondamentale, che le informa e ne governa ed assicura il processo, posciachè mal si riesce a spiegare razionalmente l'essere umano riguardato sotto questo o quell'altro suo particolare aspetto ove non si possieda un lucido concetto dell'uomo medesimo preso nell'integrità del suo insieme. Però è pregio dell'opera il chiamarle qui a rapida rassegna.

Più che ogni altra scienza qualsiasi la pedagogia singolarmente si avvalora dell'antropologia e vi si tiene intimamente stretta come conseguenza col suo principio, essendo di per sè evidente, che torna impossibile lo educare l'uomo come conviensi, se non si conosce per bene chi egli sia, donde venga, dove vada, se non si è fatto uno studio profondo, sincero ed accurato della sua natura personale, delle sue attitudini e potenze, del suo carattere, del suo sviluppo vuoi organico, vuoi mentale. Non avvi in tutto l'ambito della pedagogia nessun punto speciale, nessuna parte rilevante, la quale ad essere giustamente trattata e discorsa non presupponga come suo fondamento e postulato la notizia di questo o quell'altro punto di antropologia corrispondente.

La logica ritrae anch'essa dall'antropologia e la presuppone. Essa infatti è la scienza delle leggi, che governano il processo del pensiero nella ricerca e nella contemplazione della verità. Ora lo studio di queste leggi logiche presuppone la conoscenza scientifica dell'uomo come essere intelligente, ossia come soggetto pensante, la quale fa parte integrale dell'antropologia.

Intimamente legata colla logica è la scienza della grammatica generale e della linguistica. Ora amendue queste discipline hanno la loro ultima ragione spiegativa nell'antropologia, giacchè esse hanno entrambe per loro oggetto la parola diversamente considerata, e la parola umana non è un vano suono, bensì l'espressione dell'intimo pensare e sentire dell'animo, il quale domina l'organo vocale e lo adopera quale strumento a rivelare i suoi concepimenti. La linguistica non riesce a spiegare scientificamente l'origine, lo sviluppo e le trasformazioni molteplici della parola se non risale, sussidiata dall'antropologia, alla conoscenza delle facoltà intellettuali dell'uomo considerate nel loro sviluppo coordinato con quello dell'organismo corporeo.

L'etica, che è la scienza del dovere e del retto costume, posa tutta quanta, come sul suo primo fondamento, su questo gran concetto informatore di tutta l'antropologia: l'uomo è una persona, ciò è dire un sog-

getto consapevole di sè e libero di sè, che sentesi legato razionalmente coll'ordine morale dell'universo. Togliete all'uomo la personalità sua, ed avrete tolto di mezzo libertà morale, responsabilità, dovere, merito e demerito: l'etica ruinerà dalla sua base.

La politica è scienza, che tratta del buon reggimento di uno Stato. Ora il fondamento essenziale di un governo retto, provvido ed assennato sta nel riconoscere e rispettare nei singoli cittadini la dignità della natura umana, trattandoli non come cose, o strumenti, o mezzi, bensì come persone, come esseri cioè liberi ed aventi ragione di fine; e questo è concetto fondamentale dell'antropologia.

La giurisprudenza, molto affine alla politica ed all'etica, è scienza del diritto. Ora il concetto di diritto, come quello di dovere, ha sua intima radice nel concetto dell'uomo considerato come persona, e per conseguente anche questa disciplina non può far senza dell'antropologia. La ragione suprema, ad esempio, del diritto di proprietà va ricercata nell'essenza della persona umana, la quale non avrebbe diritto di pronunciare: questa o quell'altra *cosa* mi appartiene, se già essa non fosse *sui juris*, ossia non appartenesse a se medesima, avendo il dominio di sè.

Le scienze sociali e civili, che oggidì si coltivano con tanto ardore e vanno sempre più ampliando la loro cerchia, altro non sono nel loro insieme che una bella e logica applicazione della scienza antropologica ed hanno in questa la loro vitale radice. Giacchè il concetto di società, su cui esse posano, fluisce dal concetto dell'essenza dell'uomo (1), il quale come persona, cioè essere intelligente e conscio di sè, si collega in comunanza di vita con altre persone e con esse cospira al conseguimento dell'ideale supremo, sicchè le congregazioni umane tutte quante dalle più modeste ed umili, alle più ampie e sublimi rappresentano sotto forme diverse quell'essenza e quella vita dell'umanità, che è studiata nella sua astrattezza e generalità dall'antropologia. Quanto alle discipline storiche ed alla filosofia della storia, già ci venne superiormente avvertito, che tutti i fatti, che formano il loro proprio oggetto, essendo niente più che manifestazioni esteriori dell'umanità, che si svolge nel tempo e nello spazio, nell'essenza umana soltanto rinvengono la loro filosofica ed ultima ragione.

La scienza antropologica poi mostra un'importanza affatto speciale per la letteratura e la critica letteraria. Poichè riguardata nel suo concetto più elevato l'arte letteraria è l'espressione estetica dell'uomo interiore fatta per mezzo della parola, epperò non può ritrovare altrove che nella persona umana la sua cagione efficiente e la sua ragion sufficiente, il

---

(1) Vedi il mio opuscolo: *Il primo antropologico riscontrato nella vita delle nazioni*, pagina 7.

soggetto, che la coltiva e l'oggetto, intorno a cui si adopera. Le lotte che si dibattono in fondo della coscienza, i pensieri, i sentimenti, gli affetti, le passioni, che si svolgono dentro di noi, gl'impulsi interiori dell'istinto e della volontà, le agitazioni continue dell'animo, che si manifestano poi nel mondo sociale, insomma l'uomo interiore è il tema perpetuo della letteratura, qualunque siasi la sua forma o lirica, o drammatica, od epica od oratoria, o narrativa. Che se essa sceglie altresì dalla natura fisica esteriore e da Dio l'argomento de' suoi lavori, non esce mai nemmeno allora dal mondo dell'uomo interiore, perchè il letterato in genere ritrae la natura in quanto e come la sente dentro di sè, ed il poeta in ispecie canta l'infinito in quanto e come sentesi mosso ed agitato dalla divina presenza. Dante nella sua *Divina Commedia*, Shakespeare ne' giganteschi suoi drammi, il Tasso e l'Ariosto nei loro mirabili poemi ritrassero con mano maestra quanto si agita nell'intimo del cuore umano, e nessuno scrittore può mai salire a sublime altezza nel mondo delle lettere, che non sappia penetrare con occhio profondo negli abissi dell'anima e trarne sprazzi di nuova e vivida luce. Una letteratura, che invece di ispirarsi a quelle profonde intuizioni psicologiche, che scaturiscono dall'antropologia, va in cerca di poveri concettuzzi e si piace di reboanti e speciosi vocaboli, mal pretende alla vera dignità propria dell'arte e riesce ad una mera acustica tutta intenta a molcere l'orecchio colla sonorità del periodo, o ad una plastica appariscente tutta intenta a ricamare parole e niente più che parole. Di qui appunto quella schiera volgare, ma pure appariscente, di scrittori, che usurpano titolo e nome di letterati e poeti mentre sono in verità vuoti quanto pretenziosi parolai.

Da queste considerazioni si raccoglie un corollario, che va ricordato perchè tocca da vicino il nostro insegnamento. Abbiamo posto in chiaro, come dall'antropologia attingano lume, forza e valore la pedagogia, la logica, la linguistica, la storia e la letteratura. Ora siccome tutti questi rami dell'umano sapere formano un corpo solo di discipline, le quali compongono l'organismo scientifico della Facoltà di filosofia e lettere, ne discende spontanea la conseguenza che l'antropologia tiene il primato logico su tutti gli insegnamenti della Facoltà nostra e sta come principio ideale, che li sorregge colla sua virtù interiore, come forza motrice, che li dirige e li governa, come centro, in cui si raccolgono ad unità.

Quanto importi l'antropologia alle scienze vuoi in universale, vuoi in particolare, lo abbiamo rilevato; ma non sono punto minori i giovamenti, che essa arreca alla vita pratica e sociale. Basti avvertire in proposito, che delle tante e svariate questioni politiche, civili, morali e religiose, le quali agitano la coscienza del secolo e risorgono sotto forme diverse in tutti i grandi periodi storici, non ve ne ha una sola, in fondo alla quale non si nasconda involuto un problema antropologico, e questo,

quando sia felicemente risolto dalla scienza, gitta un vivo sprazzo di luce sulle questioni sociali e ne prepara lo scioglimento. Poniamo esempio speciale. Nella nostra Italia contemporanea (come sempre avviene in ogni periodo di crisi e di rinnovamento sociale) stanno l'uno di fronte all'altro due partiti sociali, che si contendono il dominio degli animi e delle menti: i principii professati dall'uno di essi sono in aperta contraddizione con quelli, che l'altro tenta di far prevalere, di qui la ragione della lotta. Ognuno combatte per il trionfo delle proprie idee, e (quel, che è più singolare) entrambi intendono di propugnarle e diffonderle in nome della libertà, che portano scritto sul loro vessillo, ma la libertà dell'uno non è quella dell'altro, ciascuno la intende a modo suo e si argomenta di soppiantare la altrui.

Ciascun partito grida di aver esso solo il diritto di far trionfare i proprii principii, in essi soli additando e riconoscendo la salvaguardia della libertà, la fonte della civiltà e del progresso, il vero rinnovamento della società. Quale de' due opposti partiti (io dimando) ha diritto di esistere e di trionfare sulle ruine dell'altro? Chi interverrà giudice a sentenziare intorno la agitatissima controversia? Non certo la forza bruta, siccome quella, che tronca violentemente le ardenti questioni, ma non le risolve. Alla scienza sola spetta il pronunciare il giudizio definitivo. In che dimora la civiltà verace, il reale progresso? Quale l'intendimento finale della social convivenza? In che va riposto il supremo ideale di perfezione, a cui tende l'umanità, siccome a meta finale dell'esistenza sua? È questo un gravissimo problema della scienza antropologica, e quando esso venga risolto, allora soltanto si potrà sentenziare quale dei due opposti partiti sociali abbia diritto di esistere, perchè si potrà sincerare i veri principii sociali, che tutelano la libertà, promuovono la civiltà vera e conducono l'umanità al conseguimento del suo fine supremo, dai principii fallaci ed opposti.

Del metodo in antropologia.

Di capitalissima importanza per una scienza qualsiasi in generale e per l'antropologia in particolare è la scelta del metodo, giacchè esso risiede nel procedimento, che la mente ha a tenere e nelle norme, che deve seguire, allorquando intende di costrurre la scienza di un determinato oggetto. Donde si fa manifesto, che il prospero od infelice successo de' nostri studi scientifici dipende dal retto o storto cammino, che si segue nella contemplazione razionale dell'essere umano. La logica distingue due guise di metodi, l'empirico induttivo ed il razionale deduttivo, aventi la loro ragione nella distinzione di due fondamentali potenze intellettive, mercè cui si apprendono e si scandagliano le cose conoscibili,

l'esperienza cioè e la ragione. L'esperienza ci presenta gli esseri quali si mostrano nei loro cangiamenti particolari sempre diversi, nei loro modi di esistere sempre mutabili, ossia ci apprende il mondo dei fenomeni, i fatti; la ragione ci rivela gli esseri quali sono nella loro intima natura, ossia la loro essenza, la quale rimane immutabile e sempre la medesima in mezzo alle diverse e passeggiere sue forme esteriori. L'esperienza mi rivela i fenomeni, che si succedono nell'intimo del mio essere, le diverse maniere di sentire, di intendere, di volere de' molteplici individui e le forme diverse, sotto cui manifestano la loro virtualità interiore; la ragione mi apprende l'essenza intima dell'umano soggetto e l'identità e permanenza sua in mezzo al variare continuo delle sue manifestazioni esteriori. Ciò posto, v'ha chi pretende che nello studio di qualunque siasi oggetto e nella formazione di quale che siasi scienza abbiasi a seguire la sola esperienza sussidiata dall'osservazione e dall'induzione, escludendo la pura ragione, e conseguentemente unico metodo veramente scientifico sia lo empirico induttivo anche nella antropologia; altri invece sostengono la sentenza recisamente opposta.

Abbiamo qui di fronte due metodi opposti ed esclusivi, e sorge la dimanda, quale dei due occorra alla costruzione della scienza antropologica. Dalle cose testè accennate intorno le due funzioni intellettuali corrispondenti agevolmente se ne arguisce, che ciascuno è di per sè insufficiente, ma abbisognano mutuamente l'uno del sussidio dell'altro. Il metodo esclusivamente empirico non ci dà che una scienza incompiuta e monca, la quale non ispiega tutto quant'è il proprio oggetto, ma solo in parte: l'esperienza di per sè sola non ci porge che i fatti, il particolare, il mutabile, il molteplice, i diversi modi e le varie manifestazioni di un essere esteriori. Ora i fatti senza idee sono lettera morta senza significato, il particolare importa l'universale, il mutabile richiede alcunchè di immutabile, il molteplice non sussiste senza l'uno e l'identico, in cui si accolga e coesista, i modi presuppongono la sostanza, a cui aderiscano, le manifestazioni ed i fenomeni non sussistono da sè disgiunti dall'intima essenza, che differentemente si attua. Col metodo esclusivamente empirico l'antropologia sarebbe niente più che lo studio de' fatti interni, delle loro leggi, delle molteplici potenze umane e dei loro atti, separati dall'essenza umana, che è la ragione ed il sostrato, epperò inesplicabili: tutto ci rimarrebbe ignoto, quanto riguarda l'origine della natura umana, la sua costitutiva essenza, la sua finale e suprema destinazione. Alla sua volta il metodo esclusivamente razionale conduce ad una scienza ipotetica ed arbitraria, essendochè l'essenza intima di un essere si argomenta dalle sue esteriori manifestazioni, come i modi ci sono scala per salire alla reale sostanza, e l'uno, l'identico, l'universale spiega se stesso determinandosi e particolareggiandosi sotto forme diverse. Da queste cri-

fatti. leggi. inesplicabili

tiche considerazioni consegue che il vero metodo dell'antropologia, come di ogni scienza in genere, dovendo fare all'esperienza ed alla ragione la parte conveniente a ciascuna, non è nè esclusivamente empirico, nè esclusivamente razionale, e neanco il loro meccanico aggregato, ma la sintesi organica di amendue: l'empirico ed il razionale non sono due metodi, che bastino ciascuno a sè, o vadano successivamente adoperati l'uno *dopo* l'altro, bensì due parti di un tutto solo, due momenti di un metodo unico, che compenetra e governa tutte e singole le parti dell'antropologia.

Il metodo empirico induttivo ebbe a' di nostri un forte e nuovo impulso dal positivismo contemporaneo, che lo proclamò siccome l'unico ed esclusivo processo proprio di tutto lo scibile umano; è quindi pregio dell'opera il soffermarci intorno questo punto del presente argomento. I positivisti in generale riguardando con compiacenza il meraviglioso progresso, a cui salirono la fisica, la chimica, la fisiologia, dacchè abbandonarono il campo del puro ragionamento e s'incamminarono per la via dell'esperienza sensibile, dell'osservazione esteriore e dell'induzione additata dal Galilei e da Bacone, sentenziano e vanno ripetendo che la scienza antropologica anch'essa deve procedere con quello stesso metodo sperimentale induttivo, a cui si conformano le scienze naturali, se intende di uscire dal suo stato di immobilità ed emulare il progresso delle altre discipline. Or bene questa loro sentenza, che in sulle prime mostra tutta l'apparenza di una grande verità, sostanzialmente è tanto erronea, che conduce di filato alla negazione dell'antropologia come scienza distinta da ogni altra. Poichè siccome una disciplina da un'altra si differenzia in virtù del peculiare suo oggetto, così procede con un metodo tutto suo proprio, il quale non dipende già dall'arbitrio dello studioso, ma dalla natura dell'oggetto, intorno al quale essa si adopra. Il che vuol significare, che l'applicare ad una scienza il metodo proprio di un'altra riesce ad un confondere i loro oggetti e per conseguente le due scienze in una sola. Tale è appunto il caso di que' positivisti, di cui teniamo discorso. Muovono essi da quest'idea preconcetta, che l'uomo anch'egli appartiene al novero degli esseri della natura, i quali cadendo sotto i nostri sensi esterni vanno studiati mercè l'osservazione sensibile e l'induzione fisica, e di tal modo fanno dell'antropologia una fisiologia animale, che in noi altro non vede da contemplare se non l'uomo esteriore o fisico, l'organismo corporeo colle sue funzioni fisiologiche, mercè le quali pretende di spiegare quel, che propriamente appellasi uomo morale, oppure la confondono colla così detta biologia o scienza degli organismi viventi, la quale studia l'uomo attraverso lo sviluppo cosmico delle specie animali facendo una storia comparata di quello con queste, la quale viene poi a risolversi in una semplice differenza nella struttura organica e nelle funzioni fisiologiche.

A sostenere, che l'antropologia deve procedere collo stesso metodo delle scienze naturali costoro osservano fin dalle prime, che l'uomo appartiene al mondo della natura fisica materiale, epperò va studiato mercè l'osservazione sensibile esterna, lo sperimento, l'induzione. Ma l'idea, da cui pigliate le mosse, è un'idea veramente preconcetta, cioè un'idea, che vi siete foggiata in mente senza consultare la realtà delle cose. Voi supponete fin dal bel principio, che tutto quanto l'essere dell'uomo si riduca a quell'insieme di fenomeni, che si compiono nel suo organismo corporeo e spuntano dalle funzioni della vita organica, denominati perciò fenomeni fisiologici, e che i fenomeni proprii delle natura spirituale dell'uomo, i pensieri, i sentimenti, gli affetti, le volizioni o siano tutt'uno coi fenomeni fisiologici, o siano una trasformazione di essi. Voi lo supponete sin dalle prime: ma l'avete voi dimostrato? No; quindi voi propugnate un metodo meramente ipotetico. Lo potrete voi dimostrare? No: la vostra ipotesi è insostenibile. Chi vorrà mai sostenere da senno, o potrà dimostrare, che un'impressione materiale dei corpi esterni trasmessa per via degli organi sensorii al cervello possa mercè il lavorìo delle fibre cerebrali venire trasformata in un'idea, in un sentimento umano, in un atto volontario, che presentano caratteri cotanto disparati? Chi ha mai veduto coi proprii occhi nel tal movimento cerebrale o nella tal vibrazione nervosa il pensiero di questo o quell'altro oggetto determinato, il proposito deliberato di questa o quell'altra azione particolare? Quando mai il fisiologo, il chimico, il naturalista ha incontrato sotto il suo coltello anatomico, o attraverso la sua lente microscopica, o dentro il suo crogiuolo qualche cosa, che somigli pur dalla lontana un concetto ideale della mente, un affetto dell'anima, un ragionamento logico?

Queste critiche considerazioni, mentre chiariscono l'insussistenza della dottrina positivistica intorno questo punto, pongono in più bella luce il metodo da noi professato, e rivelano l'ufficio proprio dell'esperienza e della ragione nello studio dell'essere umano. L'uomo a chi lo contempla presenta nell'unità del suo essere una dualità di sostanze, un corpo cioè ed una mente. Come fornito di organismo corporeo, ossia come uomo fisico cade sotto l'esperienza sensibile esterna, siccome qualunque altro essere della natura, e va osservato e studiato col metodo empirico induttivo e fisiologico qual si conviene alle scienze naturali; come fornito di mente, ossia come persona od uomo morale, cade sotto l'esperienza interna, che è la coscienza, e va studiato mercè la riflessione interiore col metodo empirico induttivo psicologico, diverso da quello delle scienze naturali. Mercè l'esperienza sensibile esterna si studia il nostro corpo vivente, se ne osserva la materia e la forma, se ne descrive la struttura e le operazioni; poi mercè l'induzione, si risale dai fenomeni fisiologici alle loro leggi; dalla conoscenza degli organi e delle loro azioni si ascende

al loro ufficio e al loro còmpito. Mercè l'esperienza psicologica interna si studiano i fenomeni dello spirito, si analizzano, si classificano, si risale alle loro leggi ed alle potenze, da cui derivano. Ma questo duplice metodo empirico dell'antropologia viene poi compiuto dal metodo razionale, e con esso si compone ad armonia. Poichè la ragione appoggiata ai principii universali di causa e di sostanza, conosciuti i due ordini di fenomeni che compongono la vita complessa dell'uomo, passa a determinare l'essenza costitutiva dell'uomo e segnatamente dello spirito umano considerato sia nella natura sua propria, sia nelle attinenze sue coll'organismo corporeo.

Divisione dell'antropologia.

La divisione dell'antropologia ha il suo perchè nella natura stessa dell'uomo, che intende di spiegare. Essa abbraccia nell'amplissima sua cerchia una moltiplicità svariatissima di cognizioni, perchè moltissimi e svariatissimi sono gli elementi racchiusi nell'essere umano; ma siccome nell'integrità del nostro essere ogni elemento tiene un posto suo proprio, ed i molteplici organi corporei e le differenti funzioni fisiologiche, e le tante attitudini e potenze dell'anima e le tendenze e le forme della vita hanno tale un ordine fra di loro, che dipendono le inferiori dalle superiori e si raccolgono in gruppi distinti, che poi vanno a comporsi in poche parti supreme e fondamentali, così le cognizioni dell'antropologia tutte quante dovendo formare un corpo di scienza unico e concorde, che risponda all'armonia dell'essere umano, si raggruppano e si coordinano in alcune classi supreme, che sono le parti costituitive delle scienza nostra, le quali ci tocca ora di divisare.

L'uomo, a riguardarlo con una veduta generale e complessiva, presenta una dualità di sostanze, materiale l'una, spirituale l'altra, ciò è dire un corpo organico vivente ed un'anima razionale. Conforme a questo duplice suo aspetto, l'antropologia si volle bipartita in fisiologica ed in psicologica: questa seconda parte poi, che è la psicologia, venne suddivisa in empirica ed in razionale, rivolte quella allo studio degli atti e delle potenze dell'anima, questa all'indagine ed alla contemplazione della sua intima natura. Che l'essere umano risulti composto di quei due principii sostanziali, è tal cosa da non potersi menomamente revocare in dubbio, e sotto questo riguardo la divisione, di cui facciamo parola, poggia sul vero; ma essa non può essere menata sostanzialmente per buona, quando si avverta, che mentre riconosce i due fondamentali costitutivi dell'umano composto, trascura affatto l'unità personale del soggetto, a cui appartengono. E veramente l'uomo non è un aggregato qualsiasi di due

sostanze eterogenee aderenti l'una all'altra, bensì un essere solo, una persona unica, che vive ad un tempo la vita del corpo e la vita dell'anima: non è possibile scinderlo in due metà distinte da una linea netta di confine ed impenetrabili l'una all'altra per guisa che ci sia lecito sentenziare: in questa parte se ne sta chiusa la sostanza materiale essa sola, quell'altra parte è esclusivamente riservata alla sostanza spirituale. Il corpo e l'anima non albergano nell'uomo come due famiglie abitanti una medesima casa l'una al piano inferiore, l'altra al superiore, ciascuna delle quali attende ai fatti suoi e non ha che vedere nelle faccende dell'altra. Il fatto è che le due sostanze stanno in noi compenetrate con intimità tale e tanta, che esercitano l'una sull'altra una vicendevole operosa influenza tantochè i due ordini di fenomeni, che ne derivano, i fisiologici ed i mentali, si corrispondono fra di loro. Quindi nell'uomo l'organismo corporeo non può essere studiato in sè disgiuntamente dall'anima razionale, che lo avviva e lo governa, come per altra parte lo spirito umano mal può essere contemplato in sè indipendentemente dall'organismo corporeo, con cui convive; e per conseguente la partizione dell'antropologia in fisiologica ed in psicologica non rispondendo all'unità dell'essere umano non ha ragione di essere accolta.

Stando in sui generali, una divisione qualsivoglia già deve preesistere virtualmente nella definizione dell'oggetto, cui si riferisce, e da essa esplicarsi spontanea e naturale, essendochè un'acconcia definizione è per così dire una fedele sbozzatura, dove s' intravvede l'oggetto nella generale armonia delle sue parti. Se tu definisci il triangolo una superficie piana chiusa da tre lati, ti si presenta da sè la sua divisione in equilatero, isoscele e scaleno. Similmente la divisione dell' antropologia va logicamente derivata dalla sua definizione, in cui questa scienza sta tutta quanta involta come nel proprio germe. Ricordando ora la definizione superiormente proposta, riesce agevole il divisare in essa tre punti fondamentali, cioè il concetto dell'essenza umana, il concetto della vita umana, che da essa si esplica, il concetto dell'individualità umana, in cui la vita si raccoglie ad unità e si sostanzia: di qui la spontanea divisione dell'antropologia in tre parti corrispondenti, che pigliano nome da quei concetti medesimi con questo solo divario, che la terza parte, anzichè teorica dell' individualità umana, meglio vorrà essere appellata teorica del carattere umano, essendochè ciò, che individua ciascun uomo singolare e da tutti gli altri lo differenzia, è quell' impronta personale tutta sua propria ed incomunicabile, che ha da natura sortito, val quanto dire il carattere.

Ed ora che ci siamo composto in mente il disegno rappresentativo di tutta l'antropologia riguardata nel suo concetto definitivo e nella generale orditura dalle sue parti, dovremmo senza più metterci in via ed

imprendere lo studio dell'essenza umana, la quale ci si presenta per prima ad essere contemplata. Senonchè noi ci troviamo tosto in faccia ad una difficoltà grave oltre modo, la quale ci sofferma al limitare della nostra scienza. In che dimora l'essenza dell'uomo? Ecco il primo e più arduo problema, che l'antropologia è chiamata a risolvere; problema, che ne avviluppa in sè altri parecchi, e tutti più o men gravi e di non facile scioglimento. Già ci è conto dalla metafisica, che l'essenza di un essere è quella nota o quel complesso di note, per cui esso è quel, che è, e da ogni altro specificatamente distinguesi, ossia è quel, che avvi di supremo in lui, il primo ed originario principio, da cui derivano tutte le altre qualità sue, tutti i modi e le manifestazioni sue. Parrebbe che il dichiarare l'essenza umana abbia ad essere la più facil cosa del mondo, perchè la portiamo sempre in noi e con noi, sicchè basti rivolgere uno sguardo sopra noi stessi, perchè essa ci si mostri tosto da sè limpida e schietta, e che il conoscere quel, che noi siamo, torni assai più agevole che non il conoscere verun altro essere, che non è noi. Ma la cosa non è punto così, come pare a primo aspetto. Che anzi direbbesi, che un profondo mistero pesi sull'essere umano, il quale quasi sfinge non favolosa rimanga impenetrabile ad ogni sguardo. Direbbesi del nostro essere quello, che del sole, il quale illumina della sua luce tutto il nostro universo, eppure la sua intima costituzione fisica è tuttora un tenebroso arcano non per anco rivelato dalla scienza fisica.

Proviamoci infatti a cogliere e determinare l'intima essenza umana: poniamoci ad osservare il nostro essere. Esso ci presenta tale e tanta varietà di forme, di attitudini, di manifestazioni, di mutamenti, che il pensiero nostro vi si smarrisce quasi davanti ad un poliedro, di cui non ci è dato numerare le faccie, o ad un caleidoscopio, che ci offre allo sguardo un succedersi di figure sempre nuove e dissimili. Questa moltiplicità svariatissima di fenomeni e di modificazioni è la cagione precipua, per cui ci riesce assai malagevole il cogliere il vero punto, dove dimora l'intima nostra essenza e si corre pericolo o di confondere l'essere umano con altri esseri della natura, o di mutilarlo perdendo di vista alcune delle sue note essenziali, o di svisare l'armonico suo insieme. Infatti dacchè l'uomo tiene in sè del minerale, del vegetale, dell'animale e del divino, alcuni lo confusero perciò con tutto l'universo (1). Avvi chi non iscorge nell'uomo

(1) Sia pure che l'uomo ci apparisca un microcosmo, il quale partecipa di quanto trovasi qua e là sparso in tutte le sostanze create, avendo comune coi sassi l'esistere, colle piante il vegetare, coi bruti il sentire, cogli spiritti l'intendere ed il volere, ma occorre avvertire, che mentre nell'uomo tutte queste cose sono meri elementi della sua natura armonizzati nell'unità del suo essere, fuori di lui pigliano altro atteggiamento e costituiscono sostanze separate e specificamente diverse, quali sono i corpi organici e gli inorganici, gli esseri materiali e gli spirituali, la natura e Dio.

altro che un organismo corporeo vivente disconoscendo in lui una sostanza razionale e rassegnandolo fra i bruti, mentre altri non sa vedere in lui che lo spirito, ripudiando la sostanza corporea siccome un fuor d'opera, un elemento non essenziale alla natura umana, e così l'uomo venne spezzato in due metà, che si disputarono accanitamente fra di loro i fisiologi da una parte, i psicologi dall'altra. Nè vi mancano pensatori i quali disperando di penetrare il secreto che avvolge l'intima sua natura, o si abbandonano allo scetticismo, o restringono l'antropologia alla mera osservazione de' fenomeni interni ed alla ricerca delle loro leggi, relegando fuori dell'ambito della scienza la contemplazione dell'essenza umana, in cui si radicano. Di qui traggono appunto la loro origine i differenti sistemi antropologici esclusivi, quali sono ad esempio quelli, che confondono la scienza nostra colle discipline naturali, colla fisiologia, colla biologia, colla psicologia idealistica, o la riducono al positivismo.

In mezzo al cozzo di opinioni cotanto disparate, fra l'antagonismo di dottrine cotanto opposte, mal si riesce a sincerare il vero dal falso, il dubbio dal probabile e dal certo intorno l'essenza dell'uomo, se dapprima non lo raffrontiamo col cosmo ricercando le attinenze, che intercedono tra l'uno e l'altro e divisando le differenze e le convenienze sue con gli altri esseri della natura. Di tal modo ci verrà fatto di rilevare l'essenza umana distrigandola dalle dubbiezze e dalle oscurità, in cui ci sembra pure avvolta. Quindi apparisce la necessità di una propedeutica all'antropologia, la quale abbia per oggetto lo studio comparativo dell'uomo e dell'universo sensibile e per iscopo il duplice rapporto di distinzione e di unione tra l'uno e l'altro.

PROPEDEUTICA ALL'ANTROPOLOGIA

L'uomo ed il cosmo.

L'uomo non soltanto esiste ma ben anco sa di esistere, ha coscienza di sè, è consapevole del suo essere e del suo operare. Ora questa coscienza di sè importa due cose: essa importa primamente, che l'uomo possegga l'intuizione del mondo esteriore, che lo compenetra e lo avviluppa, secondamente che egli si raccolga in sè tanto da affermare il proprio essere e riconoscersi distinto dalla natura fisica esteriore. In altri termini l'uomo mercè la coscienza di sè non può dire a se medesimo: *io sono io*, se ad un tempo non dicesse: *io non sono il mondo esteriore*, nè potrebbe distinguersi da ciò, che non è lui, se non affermasse l'esistenza delle cose esterne, da cui si distingue. Gli è adunque evidente, che la coscienza, che l'uomo ha di se stesso, lo mette in relazione con l'universo esteriore.

Ciò posto, l'uomo ci vive dentro al cosmo sensibile, che lo circonda, e questa vita sua gli tornerebbe impossibile, se non ci fosse qualche cosa di comune tra lui ed il cosmo, qualche cosa di identico in lui e nel mondo esteriore della natura, qualche cosa insomma, che costituisca per così dire un punto di contatto, una scambievole corrispondenza tra l'uno e l'altra. Ma l'uomo sente e prova entro di sè certe aspirazioni, che l'intiero universo materiale non vale ad adempiere: dunque egli deve possedere in sè alcunchè di proprio e tutto suo, che distingua l'essere suo da tutti quanti gli esseri della natura. Se dunque la coscienza di sè importa che l'uomo si riconosca ad un tempo unito col cosmo e tuttavia da esso distinto, ne consegue che l'uomo debbe primamente studiare se stesso di fronte alla natura fisica esteriore, poi studiare se stesso nel suo proprio e specifico essere, ossia nella sua costitutiva natura.

Quando lo studio della natura fisica procedeva fiacco, stentato, incerto, poverissimo di risultati, allora l'uomo si raccoglieva nell'intimo del suo essere tanto da non vedere più nulla fuori di sè, reputando che a comprendere bene se stesso non occorresse punto veruna conoscenza esteriore. Ora si trascorre all'estremo opposto. Le scienze naturali hanno fatto giganteschi progressi, e l'uomo rapito dal loro entusiasmo ha dimenticato se medesimo e cerca la spiegazione di tutto sè, non più in sè

stesso, ma fuori di sè, nella natura fisica, che lo circonda. Allora l'uomo non solo si distinse dal cosmo, ma se ne separò; ora non solo vi si tiene unito, ma confuso; allora si volle spiegare l'uomo senza la materia, è la dottrina dell'idealismo; ora si vuole spiegar l'uomo colla sola materia, è la dottrina del materialismo. La verità risiede nel giusto mezzo fra questi due estremi: senza la materia non si spiega l'uomo, ma nè anco colla sola materia. A chiarire questa verità occorre contemplare l'uomo di fronte al cosmo a fine di rilevare in che con esso convenga, in che differisca; e questo studio riuscirà come una propedeutica all'antropologia, una prefazione al gran libro di questa scienza.

Il mondo inorganico ed il mondo vivente.

Volgendo l'occhio al corporeo universo, ci appare quasi nell'infimo fondo di esso la materia inanimata, che compone il mondo inorganico. Sopra di essa vediamo innalzarsi la materia organata alla vita, che distendesi nel duplice mondo delle piante e de' bruti, talchè tutti gli esseri cosmici ne si presentano digradati nei tre regni minerale, vegetale ed animale. La fisica natura nel suo universale lavorìo passò progredendo dall'uno all'altro di essi regni, di sopra ai quali apparve compimento e corona della creazione universa l'uomo. Avuto l'occhio alla successiva e progrediente apparizione di queste supreme specie di esseri cosmici alcuni argomentarono che dalla materia inorganica primordiale siasi disviluppata la vita vegetale, che alla sua volta si dispiegò poi nella vita animale, da cui si dischiuse suprema e più perfetta la vita umana. La dottrina è questa del materialismo cosmogonico, che proclama la materia siccome l'eterna ed universale generatrice di tutto il cosmo, e ben anco di tutta l'umanità. Giova anzi tutto avvertire che siffatta dottrina pecca del noto sofisma *post hoc ergo propter hoc*. La sana logica non consente di sentenziare, che le specie degli esseri viventi ed umani siano propagginate dalla materia inorganica o minerale per ciò solo, che apparvero dopo di questa. La questione presente che riguarda la specifica ed essenziale differenza tra gli esseri inorganici e gli organici da prima, poi tra le piante, i bruti e l'uomo, è questione grave assai e di altissimo rilievo perchè da essa pendono i titoli di nobiltà ed eccellenza di nostra natura, le ragioni de' nostri immortali destini.

Poniamo in termini brevi e netti il problema così: Se tutti gli esseri cosmici ed umani siano fenomeni ed apparizioni diverse di una sola ed identica essenza, la materia. A tal uopo ci occorre avere fermo in mente un principio, che governi lo scioglimento della proposta questione, e che ne pare si possa formolare nei termini seguenti: l'essenza di un essere

si rivela dalle sue operazioni, dalle potenze ed attributi suoi, tantochè dove si manifestano diverse le efficienze e le virtù, là forza è dire, che giaccia diversità di essenza, e non di grado soltanto. Il principio direttivo della questione è posto; ma a sgropparla fin d'ora da ogni difficoltà, che potrebbe impacciarne il giusto processo, necessita, che si determini per bene il significato dei termini fondamentali, che la costituiscono, quali sono quelli di materia, di forza, di minerale, di vegetale, di animale, di uomo.

Il vocabolo *materia* in amplissimo senso significa tutto, che si distende nello spazio, ossia l'insieme di quanti corpi esistono nell' universo; in istretto significato dinota l'insieme degli elementi, onde si compone un dato corpo in un dato momento. *Forza* è ciò, che produce un fenomeno od una modificazione in un essere, e differentemente si specifica secondochè investe la materia inorganica o la organata e vivente. *Minerale* è materia inorganica, dominata da forze fisico-chimiche. *Vegetale* è organismo corporeo governato da forza vitale, che si manifesta nei tre momenti del crescimento, del nutrimento e della propagazione. *Animale* o bruto è organismo vivente dotato di sensitività e di semovenza. Adunque minerale è forza senza vita; vegetale è forza con vita, ma senz'anima, ossia è forza vitale senza più; bruto è forza vitale animata o senziente; uomo è forza vitale animata da una mente, ossia è mente informante un organismo corporeo.

Da queste definizioni sorge spontaneo un parallelo fra queste supreme specie di esseri, dal quale emergerà la loro armonica consonanza non solo, ma altresì la essenzial differenza. Un essere cosmico qualsiasi ci apparisce una individualità singolare, epperò accoppia in sè moltiplicità contemperata ad unità: la moltiplicità è data dalla materia, che per natura consta di parti collocate le une fuor delle altre, l'unità risiede nella forza, che domina quelle parti componendone un tutto individuale. Adunque moltiplicità ed unità, ossia materia e forza si riscontrano, siccome tratti di convenienza, in tutti gli esseri della natura, però la materia in essi differentemente si atteggia, e la forza si specifica diversamente. Infatti nel regno minerale la materia offre sibbene moltiplicità di atomi, di molecole e di principii elementari, non però di organi, nè di funzioni organiche; e le forze sono fisiche, chimiche, meccaniche e nulla più, tali cioè da produrre fenomeni meramente materiali, come movimenti nello spazio, cangiamenti di colori e di grandezze, trasformazioni di peso, attrazioni e repulsioni. Per lo contrario nel regno vegetale ed animato la materia presenta moltiplicità di elementi non solo, ma altresì di organi, di sistemi organici e di funzioni, e la forza apparisce vitale, informando l'organismo e governandone lo sviluppo. Il minerale, infimo grado delle forme corporee, raffrontato cogli esseri viventi

ed animati, essenzialmente se ne differenzia, perchè destituito di organismo e di vita non si schiude da germe, nè propaga germi, si manifesta con fenomini fisici e chimici e non già col mezzo di funzioni, può disfarsi e ricomporsi artificialmente nei suoi elementi, non è schiavo del tempo, sì che porti in sè un germe di distruzione, non dello spazio, potendo crescere di volume senza limiti definiti, possiede un centro di gravità ed una coerenza di parti meramente estrinseca, ma non un principio di attività interiore suo proprio, obbedendo, perchè inerte, a forze esteriori (1). Così in esso la moltiplicità predomina sull'unità, l'esteriorità sulla interiorità, epperò lo ammettere tra il mondo inorganico ed il mondo vivente un mero divario di forma e di grado, anzichè di sostanza e di essenza, è un disconoscere il principio metafisico, che diversità di fenomeni e di attributi importa diversità di specie.

Qui gli avversarii saranno pronti ad obbiettare, che il principio vitale, informatore degli esseri vegetali ed animati non è essenzialmente distinto dalle forze inorganiche della materia bruta, bensì emerge dal loro accozzamento ed intimo cooperare, che, in altri termini, la vita può spiegarsi e prodursi mercè il congegno delle forze generali della natura. Ma, se bene avvertono, essi ci dovranno per lo meno concedere, che le forze fisiche, chimiche e meccaniche operano nei corpi viventi altramente che nei minerali, e che si richiedono certe condizioni, perchè in questi si manifestino que' fenomeni fisiologici ed organici, che in quelli non appariscono, nè possono apparire giammai. Il che val quanto dire, che a produrre i fenomeni della vita cotanto diversi dai fenomeni fisico-chimici e meccanici una forza superiore si congiunge colle forze dell'affinità, dell'attrazione, dell'elettricità, le domina e le pervade. Invano i materialisti ripiglieranno, che non si dànno in natura più forze specificamente diverse, bensì una sola forza universale, di cui tutte le altre sono manifestazioni e forme diverse. Poichè siccome le forze si argomentano e si conoscono dai loro fenomeni, così non essendovi in natura un fenomeno solo ed universale, bensì fenomeni molteplici e diversi, non c'è nè ragione di ammettere una sola forza universale, nè modo di formarcene un fermo concetto. Oltrecchè in tale supposto le forze organiche e vitali perciò appunto che apparirebbero forme della suprema ed arcana forza universale vorrebbero essere considerate come specificamente diverse dalle fisiche e meccaniche. Alle corte: posto che la vita nella sua triplice forma vegetativa, animale ed umana, sia una spontanea evoluzione

(1) Un punto in riposo (osserva il Laplace nel suo *Système du monde*, t. 3, ch. 11) non può darsi movimento, perchè non contiene in se stesso ragione per cui muovasi piuttosto in questo, che in quell'altro senso. L'attrazione non si determina in nessuno dei corpi celesti se non per effetto di altro corpo, che agisca sopra di esso.

della materia inorganica, questa, io dimando, o contiene in sè alcunchè di ciò, che costituisce l'essere vivente, o no. Chi si attiene alla prima parte del dilemma, ammette nella materia inorganica forze o virtù atte a produrre un organismo vivente ed animato; il che significa; in altri termini, che essa non è unicamente ed esclusivamente inorganica, ma altresì potenzialmente organica e viva, che cioè il minerale possiede altresì l'essenza del vegetale, cosa assurda. Chi si appiglia alla seconda parte dell' ipotesi, ripudia il materialismo cosmogonico.

La differenza essenziale tra il mondo inorganico e l'organico vivente è tal verità, che gode il suffragio dei più celebrati naturalisti, e sarà universalmente professata finchè la fisiologia, la botanica e la zoologia si manterranno distinte dalla fisica, dalla chimica e dalla meccanica. Il Burdach pronunciava, che nessuna teorica meccanica e chimica vale a spiegare la formazione organica. Il Berzelius lasciò scritto, che l'essenza del corpo vivente non fonda ne' suoi elementi inorganici, ma in qualche altro principio, che li dispone sì, che cooperino a produrre un risultato particolare determinato e diverso per ciascuna specie; principio, che distinguiamo col nome di forza vitale o assimilatrice, non inerente agli elementi inorganici. Il Liebig dice, che la causa dei fenomeni dei corpi viventi non è forza chimica, nè elettricità, nè magnetismo, ma è forza di una specie particolare, perchè presenta caratteri, che non convengono a verun'altra forza; e Geoffroy S. Hilaire vede fra la materia bruta e la vivente non soltanto dei limiti, ma un abisso. Infine un nostro illustre naturalista, del pari che elegante scrittore, il Puccinotti, nel suo *Proemio alla storia della medicina* così scrive: « La materia non può dare che materia: raffinatela quanto vi piace, riducetela alla più impercettibile molecola o cellula elementare, ella non sarà mai altro che materia, le forze che la combinano, che la conformano e la trasformano son fuori di essa, ad essa unite, ma non con essa confuse: essa non è che lo strumento passivo della manifestazione della loro immensa attività, ossia della vita degli esseri, della vita fisica del mondo » (1).

Fu detto, che la natura tutta quanta è animata, che nella creazione tutto è forza vivente, che non si dà materia inanimata e morta, ma che tutta è compenetrata ed informata dallo spirito della vita. Sentenza profondamente vera, purchè giustamente intesa. Essa non significa punto, che non esista in natura un mondo di corpi inorganici, inanimati ed insensitivi specificamente distinti dal mondo organico e vivente, bensì che la materia elementare e bruta non ha in sè ragion di esistere, non ha un fine interiore suo proprio, ma è fatta ed ordinata alla vita, è

---

(1) Il Purgotti trattò saggiamente questa questione nel tomo terzo del suo *Trattato di chimica.*

mezzo e strumento passivo della forza vitale superiore. Gli elementi inorganici o minerali appariscono nei corpi viventi, ma dominati da una attività superiore: la materia inorganica c'è in ogni vegetale, in ogni bruto, in ogni uomo, ma non è la vita. Il materialista sarebbe nel vero, se pronunciasse, che le forze vitali a compiere il loro magistero abbisognano delle forze inorganiche, come di condizioni del loro essere, e della materia bruta, su cui dispiegare la loro virtù, ma travia dal vero sentenziando, che la vita germina dalla materia.

La pianta, il bruto, l'uomo.

Dal regno minerale noi siamo ascesi al mondo della vita, la quale, appena abbozzata e quasi rudimentale nella pianta, si spiega più svariata e più ricca nel bruto, e raggiunge nell'uomo la sua forma finita più perfetta. Qui sorge tosto la questione: la vita umana si svolse essa spontanea dalla vita animale, e questa dalla vegetale, o non piuttosto diversifica essenzialmente dall'una e dall'altra? Questione di sommo rilievo siccome quella, da cui dipende la spiritualità dell'anima umana, la dignità della nostra persona e l'immortalità del suo avvenire. Determinare bene il concetto di vita e nella comprensione de' suoi costitutivi elementi e nella estensione delle sue specie, questo anzi tutto è richiesto a fine di risolvere a dovere il proposto problema.

L'illustre professore di filosofia nell'Università libera di Bruxelles, G. Tiberghien, costruendo il concetto della vita (1) vi pone per prima nota costitutiva l'attività dell'essere, ossia la virtù di sviluppare la propria essenza: il che lo conduce ad ammettere nella vita un *fondo* o contenuto, che sta nell'insieme dei fenomeni o cangiamenti, per cui passa l'essenza, una *forma*, che è il tempo, in cui essi fenomeni si succedono gli uni agli altri, uno *scopo*, che risiede nell'esaurimento dell'essenza, cioè nel massimo suo esplicamento definitivo. A quella prima nota ne aggiunge due altre proprie e distintive dell'attività vitale, che vuol essere intima e regolare: *intima*, sì che proceda dal di dentro al di fuori dell'essere vivente, dispiegandosi non per via di aggregazione esteriore, bensì di elaborazione interna; *regolata* o regolare, avente cioè le sue leggi ed i suoi periodi, l'uno ascendente, in cui il vivente esplicando a poco a poco l'intima essenza progredisce fino a raggiungere la sua perfezione, l'altro discendente, in cui esso declina a grado a grado fino al distruggimento di sè. Da tutto questo ei raccoglie la seguente definizione: la vita è attività intima e regolare, che si sviluppa nel tempo secondo le leggi costitutive dell'essenza. Questo

---

(1) *Psychologie*, deuxième édition, pag. 233-240.

concetto della vita, ad essere dalla critica accolto, abbisogna di venire emendato in due punti. Il riguardare col Tiberghien la vita quale uno svolgimento dell'essere ed assegnarle quindi per forma il tempo, disdice alla verace natura di Dio, che esclude ogni sviluppo di essenza perchè è *purus actus, et totus actus*, e non vive nel tempo, perchè eterno. Il segnare poi alla vita un periodo discendente e regressivo fino alla dissoluzione dell'essere stesso contraddice non a Dio soltanto, ma ben anco all'uomo, cui verrebbe negata l'immortalità della vita spirituale. Facendo tesoro delle considerazioni dell'illustre filosofo, avvertiamo che la vita può essere riguardata in due sensi, cioè in senso astratto, ossia quale proprietà od atto secondo dell'essere vivente, ed in senso concreto e sostanziale per l'essere esso stesso. Nel primo senso la vita è attività (1), che muove, come da suo principio, dall'intimo fondo dell'essere, e mira, come a fine suo, alla perfezione dell'essere stesso. Nel secondo senso è l'essere, che attua la propria individualità in modo rispondente all'armonia interiore delle sue parti, ed ordinato, come a fine, alla perfezione propria della sua natura. Nella quale definizione entrano come costitutivi della vita l'individualità, l'attuosità, l'armonia interiore, il fine, la correlazione dell'attuarsi dell'individuo con le sue parti e col fine suo. La individualità torna necessaria ad ogni essere vivente, perchè esso possiede un'essenza sua propria ed un intimo centro di attività incomunicabile. La vita è essenzialmente attività intima, cioè rampollante dalla virtù interiore dell'essere, il quale attua l'individualità sua o in modo successivo e temporaneo, cioè sotto forma di sviluppo, od in modo immanente ed eterno, secondochè trattasi o di viventi finiti o di Dio. L'armonia, altro costitutivo della vita, è varietà di parti o di virtù ordinate ad unità da un supremo ed intimo principio e cooperanti ad uno scopo comune; quindi armonia intrinseca e dinamica, radicalmente diversa dall'armonia meramente estrinseca ed inerte di certi corpi inorganici, quali sono i cristalli, le cui parti sono bensì disposte fra loro in regolarità geometrica ma non dispiegano un vicendevole operare; armonia significata da quelle parole di Ippocrate: » Consensus unus, conspiratio una, consentientia omnia », e da queste altre di Kant: « La ragione della maniera di essere di ciascuna parte di un corpo vivente risiede nel tutt'insieme ». Nè alla vita di Dio può sconvenire questo carattere dell'armonia, essendochè esso non va concepito quale unità semplicissima astratta in senso matematico, nè quale identità assoluta di tutti i contrari ed in-

(1) « Viventia sunt, quae se ipsa movent (giusta Aristotele) »; nella quale definizione il vocabolo *moto* suona un principio di attività interiore; il che è significato da queste altre parole di Aristotele: « duobus modis omnia moventur, aut alieno et externo impulsu, aut proprio ac suo (*De anima*, lib. 1, cap. 2, Perionio interprete, pag. 13) ».

differenza dei differenti in senso panteistico, sibbene come unità vivente di una moltiplicità infinità di attributi. Il fine o lo scopo finale sta inchiuso anch'esso nel concetto di vita ed ha sua ragione nel principio di intima attività, che possiede il vivente; e da tutte queste cose consegue e si spiega altresì la correlazione dell'attuosità dell'individuo colle sue parti e col suo fine.

Indicate le note costitutive racchiuse nella comprensione del concetto di vita, passiamo alla sua estensione, divisando le specie di esseri, a cui esso si applica. Evvi 1° la vita meramente spirituale, cioè propria degli spiriti puri; 2° la vita fisica, che riscontrasi nella sostanza corporea; 3° la vita umana, quasi anello intermedio delle altre due specie, perchè nell'essere umano si contemperano insieme e spirito e corpo. La vita fisica poi si bipartisce in due specie, la vegetale e l'animale. Della vita puramente spirituale noi qui ci passiamo, perchè estranea all'argomento dei nostri studi, i quali hanno per obbietto la vita vegetale, la animale e l'umana in se stesse e nelle loro vicendevoli attinenze. A discoprire quale divario (se di semplice grado, o di specifica essenza) interceda fra l'una e l'altra, uopo è disaminare gli atteggiamenti diversi, che spiegano in ciascuna di esse le note costitutive della vita.

Ci si presenta prima nota costitutiva l'individualità. Abbiamo avvertito, come essa genericamente intesa (1) si riscontri pure nel minerale, in cui evvi moltiplicità di punti materiali, ed unità o coesione, che è movimento delle parti verso un centro di gravità, sebbene in sentenza di Augusto Laugel « gli aggregati, che si compongono nel mondo minerale mal possano venir considerati come individui, essendochè ogni cristallo consta di un numero indefinito di cristalli identici di forma e di natura, sicchè non v'ha un tutto là, dove ciascuna parte ridiventa un tutto compiuto essa stessa » (2). L'individualità, di cui il minerale ci presenta appena la prima sbozzatura, si disegna vie meglio nel vegetale, i cui molteplici elementi

(1) L'individuo vien definito da Wolfio « ens omnimode determinatum »; da S. Tomaso « quod in se est indistinctum, ab aliis vero distinctum »; dal Rosmini « l'ente in quanto è unico, indivisibile, incomunicabile, distinto da tutti gli altri »; dal Tiberghien « un essere finito, distinto da' suoi simili, intieramente determinato in tutte le sue qualità, o limitato sotto tutti i suoi rapporti ed in ciascun istante della vita »; dal Romano « quell'essere, le cui parti sono talmente collegate, che qualunque divisione distruggerebbe la parte o il tutto, e gli farebbe cambiar natura. » — « Duobus modis dicitur individuum, vel quod eam vim habeat, ut dividi non possit, vel ut reipsa non dividatur (Aristotele, *De anima*, lib. 3, cap. 6, Perionio interpret.)

(2) *Les problèmes de la nature*, p. 156. Anche il Romano scrive in proposito: « L'individuo vegetale od animale nelle classi alquanto elevate è per sè ben definito dalla natura: ma nei minerali, ove la materia è sempre divisibile, la voce *individuo* non può avere lo stesso significato che negli altri due regni » (*Elementi di filosofia*, P. 2, p. 317).

sono dalla forza vitale composti ad organica unità; apparisce più spiccata nel bruto, il quale in grazia della sua facoltà sensitiva si trova in relazione con se stesso; e mostra infine una speciale e più perfetta impronta nell'uomo, che non solo sente se medesimo, ma possiede la coscienza di questo suo sentimento e del proprio operare, val quanto dire è una individualità, che conosce e possiede se stessa, una individualità personale. Infatti la facoltà di ripiegarsi sopra di sè, propria dell'umano individuo, manifesta la personalità del suo essere, espressa dal vocabolo *io*, mercè cui egli distingue se medesimo da tutti gli esseri cosmici, e sa di avere verso di essi ragione di fine.

Applicando ora a queste tre specie di individualità finite il concetto del secondo costitutivo della vita, importa primamente osservare, che in riguardo ad esse, perchè finite, l'attuarsi dell'individualità loro è sinonimo di sviluppo, il quale consiste nello esplicare ciò, che preesiste implicato come in embrione, e per conseguente importa un principio o forma potenziale della individualità, un mezzo, ossia un processo di esplicazione progressiva per via di forme secondarie, un fine, ciò è dire una forma maturata e perfetta. Ciò posto tanto il vegetale quanto l'animale esordiscono davvero da una forma rudimentale pressochè sferica, che è seme o gemma nel primo, cellula nel secondo, la quale si schiude poi in una moltiplicità di organi aventi ciascuno un posto ed ufficio suo proprio (nel quale esplicamento risiede il processo dell'attuantesi individualità), finchè pervenuti gli organi tutti a quella perfezione, per cui valgano a compiere nel miglior modo il proprio ufficio, si riesce al termine finale dell'attuazione, che è la maturanza dell'essere, dopo la quale tuttavia l'indivualità prosiegue ancora ad esercitare l'attività sua non più a fine di augumentarne il proprio essere, ma conservarlo e propagarlo. Potremo adunque formolare il nostro concetto dicendo, che nella pianta e nel bruto l'individualità si attua procedendo dall'unità primordiale indistinta e vaga alla molteplicità degli organi e delle funzioni, e ritornando all'unità esplicata nella più perfetta sua forma. Il che ne porta a riconoscere negli esseri cosmici viventi: 1° un potere organogenetico o formativo della vita, che dalla cellula o dal seme primordiale schiude i molteplici organi, li riveste ciascuno di un'attività speciale, e tutti li coordina conforme ad un tipo specifico determinato; 2° un potere conservatore, che provvede il vivente della materia nutritiva esteriore; 3° un potere protettore e correttore, che veglia sull'esistenza di esso e reagisce contro ogni elemento o forza, la quale possa in qualche modo offenderla o distruggerla. Evvi però questo divario da notare, che il vegetale si appropria le materie esterne senza punto trasformarle chimicamente, mentre nel bruto la materia che vi penetra come alimento, non solo è in continuo movimento molecolare, ma viene da esso assi-

milata mercè la sua forza animatrice, che investe di sè gli elementi assunti dal cosmo, e li modella ad un tipo caratteristico, che si conserva inalterato nel lavorìo dell'organismo. Che se raffrontiamo con lo sviluppo del vegetale e dell'animale quello dell'uomo riguardato nella sua distintiva natura spirituale, forza è riconoscere, che il primo è cieco, fatale, legato al tempo ed allo spazio, mentre il secondo muove da un principio o rudimento spirituale, che non ha forma determinata nello spazio siccome il seme o la cellula, si compie in modo intelligente e libero, è inoltre affatto indefinito, poichè lo spirito si nutre e cresce di alimenti immateriali, assoluti ed eterni, che sono il vero, il bello, il buono, il divino, ben altramente dall'individualità vegetale ed animale, che si nutre e si conserva mercè la materia, che è finita e contingente.

Diversità pure troviamo nel terzo costitutivo della vita, essendochè nella pianta e nel bruto riscontrasi armonia di parti materiali, ossia di organi e di funzioni organiche, per contro nello spirito umano risplende armonia di elementi immateriali, cioè di facoltà o potenze spirituali: in breve nei primi evvi organismo, nel secondo propriamente dinamismo. Siffatta armonica contemperanza di parti, cioè di *organi* e di *potenze*, intende ad un fine unico supremo, in cui abbiamo riposto il quarto costitutivo della vita, e questo alla sua volta, laddove nell'essere organico è legato anch'esso alla materia, della quale è proprio lo scomporsi ed il ricomporsi, epperò essenzialmenle temporaneo, cioè durevole quanto l'organismo stesso, nell'uomo invece, che è persona, cioè essere intelligente e libero, esso fine trascende la materia, il tempo e lo spazio, perchè riposto nel possesso di quegli enti intelligibili, infiniti ed eterni, che costituiscono l'obbietto delle spirituali potenze. Anche adunque per rispetto al fine, cui intende l'attuarsi dell'individualità vivente, l'uomo presenta un elemento proprio caratteristico, che dai vegetali e dai bruti lo differenzia, pur mentre possiede con essi un comune elemento, l'organismo.

Da questa disamina della comprensione del concetto di vita apparisce, come in tutte e tre le specie di esseri viventi, di cui discorriamo, si avverino tutti i costitutivi della vita, non però identici, ma essenzialmente diversi. Ora procedendo dalla comprensione alla estensione di esso concetto, giova esaminare le note proprie e comuni di ciascuna specie di viventi. La vita della pianta si esplica tutta quanta nelle tre funzioni vegetative del crescere, del nutrirsi e propagare se stessa, e consta, come di principii elementari, di ossigeno, idrogeno e carbonio. A queste funzioni vegetative la vita del bruto aggiunge la fisica sensitività sussidiata dal movimento spontaneo (1), la quale si manifesta sotto due diverse

(1) « Id, quod animatum est, ab eo, quod anima caret, duabus rebus maxime distinguitur, motu et sensu (Aristotele, *De anima*, lib, 1, cap. 2°, Perionio interprete,

forme od attitudini, che sono il senso, per cui esso accoglie le impressioni del cosmo esteriore, e l'istinto, mercè cui si atteggia alle cose, che gli procacciano miglioria e prosperità di essere, reagisce contro le forze nemiche alla sua sussistenza. Apparisce adunque nel bruto una nuova funzione di *relazione*, intrinseca ed operosa, che manca al vegetale, la cui relazione col mondo circostante è meramente estrinseca e passiva. A fine di adempiere a siffatte funzioni la natura provvide il vivente animato di appositi sistemi organici, nervoso, osseo e muscolare, i quali alla loro volta inchiudono elementi chimici proprii, fra cui l'azoto. Che anzi negli stessi organi delle funzioni vegetative, che il bruto ha comuni colla pianta, si ammira maggior perfezione di struttura e di congegno, essendochè il vegetale non possiede centri organici (come stomaco, cuore, cervello), ed i suoi pochi organi hanno lor positura nelle parti esteriori, epperò meno potente è il vincolo della compage organica. La quale maggior perfezione del bruto ha sua ragione nel dominio di un principio superiore proprio di esso, voglio dire nell'anima, intorno alla quale però corrono due opposte opinioni, quella dello spiritualismo animale, che la riguarda quale vero spirito razionale, come l'anima umana, e quella del meccanismo animale, professata dai cartesiani, che ai bruti diniegano un principio animatore del corpo e la virtù sensitiva riducendoli ad automi e riguardando le loro azioni come puro effetto di movimenti meccanici (1). Ma contro questa seconda sentenza sta il fatto dell'esistenza del sistema nervoso nei bruti, il quale arguisce in essi, egualmente che nell'uomo, la potenza sensitiva. La prima opinione poi sarà convenientemente apprezzata, alloraquando saranno insieme raffrontati l'uomo ed il bruto.

Dalla vita del bruto si spicca più sublime la vita dell'uomo riguardato nella duplice sua natura, animalesca e razionale. « L'animale (osserva il Carus nel suo *Trattato elementare di anatomia comparata*) è mai sempre un essere esclusivo formato dalla preponderanza d'un organo o di un sistema di organi sopra di un altro. Nell'uomo solo tutti i sistemi della vita sono compiuti in tutti i loro particolari, e sviluppati nelle giuste loro proporzioni ». Ora in che risiede questa più ricca e più svariata moltiplicità propria dell'organismo umano raffrontato con quello dei bruti?

---

pag. 8) ». Nel libro secondo della detta opera, al capo 2°, pag. 33, egli così scrive: « Vita quidem propter hoc principium in iis omnibus, quae vivunt, inest; animal autem ex sensu *primum* dicitur, praesertim cum ea, quae non moventur loco, dummodo sensum habeant, animalia vocemus, nec ea solum vivere dicamus »: concetto questo già significato nel capo 5° del primo libro così: « Neque enim omnia, quae sensum habent, moventur, quippe cum quaedam animalia esse constet, quae in loco permanent ».

(1) Vedi intorno a questa controversia Giuseppe Prisco, *Elementi di filosofia speculativa*, vol. 2°, pag. 205, 2ª ediz., Napoli, 1864.

Essa apparisce anzi tutto in ciò, che il corpo nostro possiede unificate in sè tre distinte classi di sistemi organici, che sono 1° i sistemi della vegetazione, i quali abbracciano quelli della digestione, della nutrizione, della respirazione e della propagazione; 2° i sistemi dell'animazione, che sono l'osseo, il muscolare, il nervoso; 3° i sistemi di relazione e sensazione, divisi in vegetativi od inferiori, ed in animali o superiori. Al che si aggiunge la struttura artistica della mano, che l'uomo solo possiede come strumento pieghevole ai concepimenti ed ai voleri dello spirito. La natura poi razionale dell'uomo, che in esso spirito si insedia, lo estolle sopra tutto il mondo animale, perchè gli conferisce la coscienza riflessa di sè, e lo stringe in rapporto di intelligenza e di amore con tutto l'universo e con Dio. Giova altresì avvertire, che mentre la vita dei bruti è sperperata in una varietà di specie animali, ossia di tipi specifici intrinsecamente fra loro diversi, il tipo specifico dell'uomo, in mezzo a differenze di razze meramente estrinseche e superficiali, si mantiene concorde in una vera ed intima unità, dalla quale potrebbesi logicamente argomentare l'unità della specie umana medesima.

Le note distintive della vita vegetativa, della animale e della umana testè enumerate rivelano un essenziale divario tra la pianta, il bruto e l'uomo: però accanto delle note proprie se ne riscontrano delle comuni, che fanno manifesto, come la loro specifica differenza non istà senza un vincolo di colleganza, in quella guisa che tra il mondo inorganico ed il vivente intercede distinzione, ma non separazione. Di vero la vita vegetativa, mentre si rimane essenzialmente distinta dalla animale, pure è ordinata, come mezzo a fine, alla vita animale, ed in questa è contenuta, come parte in un tutto superiore, ed alla sua volta la vita animale, mentre dall'un lato sovraneggia sulla vegetale, dall'altro va a raccogliersi nella vita umana, dove è dominata da un principio superiore specificamente diverso. Di qui ne è lecito inferire questo pronunciato, che i principii costitutivi dell'essere di specie inferiore ricompaiono nell'essere di specie immediatamente superiore, e sono condizione del suo sussistere e svilupparsi, ma non lo costituiscono punto, ossia la specie superiore avviluppa in sè ed inchiude la inferiore, ma ad un tempo la trascende per superiore essenza. Allargando il senso di questa sentenza abbiamo ragione di pronunciare, che non solo la vita umana inchiude, come sua condizione ed elemento, la vita animale, e questa poi la vegetale, ma tutte e tre le specie di forze vitali sono nel loro operare condizionate dalle forze inorganiche, per quantunque essenzialmente diversino le une dalle altre. In questo concetto rinviene il suo avveramento il moderno principio fisico della correlazione delle forze, il quale non significa punto, che le forze della natura (secondochè alcuni avvisano) si trasformino e s'identifichino le une nelle altre, bensì che le forze di ordine superiore

abbisognano delle forze di ordine inferiore, e queste alla loro volta sono subordinate a quelle come condizione al proprio condizionato, e tutte poi si armonizzano e si compenetrano insieme nell'universale lavorio del cosmo e dell'umanità. Così mentre le specie essenzialmente diversano fra di loro, e gli individui di ciascuna specie sostanzialmente si distinguono l'uno dall'altro, tutti poi sussistono e vivono insieme congiunti nell'immenso sintetismo dell'universo.

Il bruto e l'uomo.

L'uomo (abbiamo conchiuso testè) sovrasta al bruto, perchè alla fisica sensitività accoppia la mente. Ma qui il materialista ci arresta con questa interrogazione: il principio mentale, che attribuite all'uomo, ha esso un'essenza diversa e superiore a quella del sentire animale, o non piuttosto da questo si svolge e se ne differenzia di grado soltanto? Eccoci ad una terza forma di materialismo, che potremmo denominare sensistico per distinguerlo dal materialismo fisiologico, che non riconosce essenziale divario tra le varie specie di vita, e dal materialismo atomistico (1), che dalla materia minerale e dalle forze inorganiche fa scaturire la vita.

Parrebbe fin dalle prime, che questo problema riguardante la differenza tra il bruto e l'uomo si risolva da per sè col solo fatto dell'essere proposto e formolato; poscia che per ciò solo, che l'uomo distribuisce in classi distinte gli esseri tutti della sensibil natura e ne divisa le attinenze, e raffronta se medesimo col bruto, col vegetale e col minerale, mostra di trascendere tutto il cosmo materiale assogettandolo al suo pensiero: e di tal modo sembra che il materialista si trovi qui impigliato in questo dilemma: o respingere il fatto medesimo del problema,

---

(1) Il materialismo atomistico così viene denominato, perchè muovendo dalla divisione dei corpi li risolve in atomi, come in estremi componenti, ed in questi ripone l'essenza della materia. Questi atomi essa li riguarda siccome semplici, inestesi, senza peso, senza figura, tali insomma da non serbare più nulla di comune col corpo; e siccome anche lo spirito è semplice ed inesteso, perciò spirito e materia tornano ad un medesimo, ed all'atomo non disdice la virtù del pensiero. In questo ragionamento io distinguo due parti, che riguardano l'una il processo della divisione dei corpi, l'altra il termine a cui esso riesce, e dico, che il processo è irrazionale, il termine finisce nel nulla. È irrazionale il processo, perchè è contrario al principio di ragione, *il tutto è della natura delle parti componenti*, mentre qui il corpo, che è esteso, divisibile, figurato, ponderabile, viene risolto in parti elementari, che non sono nulla di tutto ciò. Il processo poi termina nel niente, perchè l'atomo primitivo riesce un *quid ignotum*, il quale, appunto perchè non si sa che cosa sia, non si ha ragione di denominarlo materia piuttostochè spirito; anzi non potrebbe dirsi nè spirito nè materia. Così non ci troviamo più nel campo nè del materialismo, nè dello spiritualismo: ci perdiamo nel vuoto.

od ammettere la superiorità dell'uomo sul bruto implicata nella formola medesima del problema.

Un illustre cultore delle scienze naturali (1) avverte, che il concetto di togliere l'uomo fuor della cerchia degli animali, a cui era stato subordinato come specie a genere, per costituirne un quarto regno, detto *umano*, superiore ai tre regni nei quali vennero comunemente distribuiti tutti gli esseri della natura, è dovuto ad Alberto Magno, seguìto poi da Ermolao Barbaro, il quale nel 1553 lasciò scritto che « in plantis sola « est vegetatio; in iis vero, quæ sensu moventur, et vegetatio et sensio « cernitur: at homini et vegetatio, et sensio, et intellectio est attributa ». Ma quasi tutti i naturalisti del secolo scorso (se tu ne eccettui forse Bonnet, il quale nella sua *Contemplazione della natura* distribuisce tutti gli esseri terrestri in 1° esseri bruti e inorganici, 2° organizzati ed inanimati, 3° organizzati ed animati, 4° organizzati, animati e ragionevoli), seguendo Linneo e Buffon, rassegnarono l'uomo fra i bruti in un medesimo regno. « Più tardi (prosegue il citato scrittore) il felice pensiero « del regno umano ripullulò in Allemagna presso i discepoli di Schelling; « e tornò poscia in Francia a riacquistare vigore dopo la pubblicazione « delle opere di Serres, di Maupied, di Hollard e di Reynaud, e sopra- « tutto dopo i molto interessanti lavori esposti nel 1855 da Isidoro Geo- « froy Saint-Hilaire nel tomo 2° della sua *Histoire naturelle générale des « Règnes organiques* » (2).

Prima di entrare di proposito nella questione crediamo opportuno prepararne lo scioglimento mercè l'esposizione critica di alcune recenti opinioni e teorie emesse intorno all'argomento che abbiamo per le mani.

§ I.

Si espone e si disamina l'opinione del Brothier.

Leone Brothier nel suo *Ebauche d'un glossaire du langage philosophique* stampato a Parigi nel 1863, pone il problema dei rapporti tra l'uomo ed il bruto nei termini seguenti: « L'uomo appartiene egli alla classe « degli animali, o non v'è anzi ragione di creare (come venne proposto) « in onor suo un nuovo regno detto *umano*? » (3) Gli è chiaro, che il problema può venir in differenti sensi inteso, epperò differentemente risolto a seconda dei varii significati, in cui altri assume il vocabolo *regno*. Ora l'autore intende per regno (nel che reputa di seguire l'avviso di tutti i naturalisti) un insieme di individui, nei quali i punti di convenienza ec-

---

(1) Sebastiano Purgotti, *Trattato di chimica*, vol. 3°, pag. 81, edizione terza.

(2) *Op cit.*, pag. 82.

(3) *Op. cit.*, pag. 51 e seg.

cedono quelli di discrepanza. Posto tale concetto del *regno*, egli si fa a comparare l'uomo col bruto esprimendo fin dalle prime ed anticipatamente il suo avviso, che egli crede conforme a quello dell'*immensa maggioranza dei naturalisti e dei filosofi*, l'uomo appartenere al regno animale.

Indagando tutte le rassomiglianze tra l'uomo ed il bruto, il Brothier afferma che essi convengono 1° nell'organismo, il quale è il medesimo in entrambi; 2° nell'intelligenza; 3° nel sentimento di sociabilità, per modo che il sentimento religioso non costituisce un divario caratteristico, siccome quello che si radica, come in suo principio, nel sentimento medesimo di socievolezza, e n'è per così dire la perfettissima forma; 4° nel sentimento morale del dovere e del diritto; 5° nel sentimento estetico. Il fatto del corvo che sta sulle guardie nel mentre che gli altri corvi fidenti nella sua vigilanza piglian tranquilli il loro nutrimento, è citato in prova del sentimento del dovere nei bruti: come egli pretende aver dimostrato esistere in essi il sentimento del diritto coll'addurre il fatto del cane, che difende col suo abbaiare la casa del suo padrone, la quale è ad un tempo la propria, mentre se ne sta muto in veggendo lo straniero penetrar in altra magione. Che poi i bruti siano non sforniti di sentimento estetico, e' si crede aver ragione di affermarlo per ciò, che il pavone in ispiegare le sue splendide piume se ne inorgoglisce, e che l'usignuolo modulando e variando in mille guise i suoi meravigliosi gorgheggi non si mostra estraneo agli incanti della musica.

La *facoltà creatrice* (che meglio direbbesi inventiva) è il solo punto di discrepanza, giusta l'autore, tra l'uomo ed il bruto: essa è dote esclusivamente propria della specie umana e tale da interporre un assoluto divario tra noi e tutta quanta la schiera degli animali. *L'uomo è animal creatore.* Egli solo ha virtù di provvedersi di utensili e formarsi strumenti di lavoro accrescendo sempre più il numero, per così dire, dei suoi organi. Nè gli strumenti da esso inventati si restringono senza più alla sfera del mondo meccanico ed industriale, ma ben anco si estendono al mondo della vita intellettiva e morale. Il linguaggio è uno de' nostri più preziosi strumenti dovuti alla potenza nostra astraente e generalizzatrice, e fonte di nuove e più elevate cognizioni. Oltre il linguaggio, l'uomo si crea sentimenti nuovi, generali, veramente umani ed inaccessibili ai bruti, quali sarebbero quello della riconoscenza, quello dell'arte, l'amore di tutta quanta l'umanità e dell'intiera natura. Infine a questa acoltà creatrice la specie umana deve la sua perfettibilità e virtù progressiva, propria di essa sola, essendochè gli strumenti materiali, intellettuali e morali da noi creati passano alle generazioni venture, e di tal modo i conquisti dell' umanità vanno di secolo in secolo pigliando sempre maggior incremento.

All'infuori di questo potere creatore il Brothier non sa scorgere nel-

l'uomo cosa di sorta che non gli sia comune coi bruti. Ma siffatto potere proprio dell'uomo solo (qui egli domanda) pone esso fra lui ed i bruti tale un profondo divario, che si abbia ragione di ammettere un quarto regno, quale sarebbe l'umano? Per rispondere che sì, occorrerebbe, che ne emergesse una differenza sì grande da vincerla su tutti i punti di rassomiglianza, che vennero notati; e noi sappiamo, che l'autore ha già fin dalle prime pronunciato il suo giudizio in contrario. Tuttavia disaminando più da presso il suo pensiero intorno al presente argomento confessiamo di non sapere come possa campare dalla contraddizione. Per una parte egli accusa di cieco spiritualismo l'opinione di coloro che non tenendo in verun conto le rassomiglianze così evidenti delle forme esteriori tra l'uomo ed i bruti ammettono un quarto regno di esseri, detto umano. Ciò adunque vorrebbe dire, che l'uomo non esce per sua natura fuor della cerchia dei bruti: ma no, che l'autore dice errare dall'altro lato coloro, i quali ravvisando la poca differenza tra l'organismo nostro e quello dei bruti fanno dell'uomo il termine più sublime culminante della serie animale. « Esso è qualche cosa di più (scrive l'autore a pa-« gina 157): è il punto d'intersezione, in cui s'incontrano le differenti « serie animali. Egli non è tutto nel continuare e compiere queste serie « ma le riassume, aggiungendo alle loro qualità altre, che gli spettano « in proprio, e che componendosi con quelle le trasformano imprimen-« dovi un carattere più elevato ». Ma se l'uomo possiede qualità costitutive sue proprie ed essenziali, ciò significa che egli differisce qualitativamente, ossia per ragion di essenza, dai bruti; e perchè allora rassegnarlo con questi in una medesima schiera? Se in sentenza medesima dell'autore, l'uomo non solo tocca il punto culminante della serie animale, ma lo trascende ben anco, come mai può venire compreso dentro la cerchia del regno medesimo animale? Il Brothier riguarda l'uomo quale un anello intermedio tra il mondo animale e quello degli spiriti puri, dicendolo metà bruto e metà angelo, essere di transizione, che per una parte chiude e corona il regno animale, per l'altra schiude ed inizia il regno spirituale. Senza discutere qui il valore del concetto di specie equivoche od intermedie, basta l'avvertire in proposito, che se la natura dell'essere umano non si assolve nè compiesi tutta nell'animalità, ma possiede come sua propria e caratteristica la dote trascendente della spiritualità, già per ciò stesso non può far parte del regno animale, ma costituisce una nuova e superiore specie di esseri, in quella guisa, che il bruto, sebbene aduni nell'unità del suo essere quanto rinviensi nel vegetale, tuttavia in grazia della fisica sensitività e semovenza sua propria, di cui difettan le piante, forma un regno distinto e superiore al vegetale.

Che la conclusione finale del confronto fatto dal Brothier tra il bruto e l'uomo si trovi avvolta in un equivoco e combattuta dalla contraddi-

zione non è a meravigliare ove si ponga mente, che l'equivoco e la contraddizione già preesistevano nel processo medesimo della comparazione. E veramente il nostro autore dall'un lato notando i punti di convenienza tra il bruto e l'uomo pronunciava, che essi non differiscono fra di loro nè per riguardo al corporeo organismo, nè per rispetto alla natura intellettiva; dall'altra passando a divisare la loro discrepanza poneva come dote distintiva ed assolutamente propria dell'uomo la *facoltà creatrice*. Ora io avverto, che siffatta facoltà creatrice propria dell'uomo è inconciliabile colla medesimezza di natura e fisica ed intellettuale nell'uomo e nel bruto per guisa che si è posti nella necessaria alternativa o di niegare all'uomo il suo potere inventivo o di riconoscere in lui una mente che domina l'organismo corporeo adoperandolo come istrumento del proprio sviluppo, e che perciò è di tutt'altra natura che l'intelligenza del bruto. Le preclare e molteplici prerogative che l'autore medesimo riconosce nella facoltà creatrice da lui attribuita alla specie umana, fan manifesto come essa non possa venire considerata quale un semplice sviluppo ulteriore od una forma progressiva della così detta intelligenza dei bruti, ma ne differisca per qualità od essenza. Il solo fatto del linguaggio prova la profonda e radicale differenza tra il bruto e l'uomo: i bruti non parlano, non già perchè siano sforniti di organi vocali acconci all'uopo (ne siano esempio le gazze ed i pappagalli), ma perchè non pensano e non ragionano nel vero senso della parola: essi non si formano, nè posseggono idee propriamente dette, corrispondenti alle essenze ed alla realtà oggettiva delle cose, ma soltanto immagini di cose sensibili. Ora la vera e propriamente detta *intelligenza* è la facoltà di pensare e di conoscere le cose non quali appariscono ai nostri sensi, ossia nella loro esistenza fenomenica sempre mutabile e talvolta illusoria, bensì nella loro realtà e natura intrinseca. Epperò a parlare propriamente occorrerebbe dire che i bruti hanno un *analogo* di intelligenza, la quale conviene essenzialmente all'uomo, e non punto ai bruti. L'autore dichiara esplicitamente, che l'uomo conviene coi bruti in tutti i suoi punti, tranne nel potere inventivo, onninamente proprio di lui, e ne arguisce che non può costituire un quarto e suo proprio regno, perchè il punto di differenza, che è uno solo, non la vince sui molti punti di convenienza, che vennero segnalati. Eppure ha egli stesso assai giustamente divisate le molteplici ed eccelse prerogative che all'uomo provengono da questo suo supremo carattere distintivo, in grazia del quale egli solo a differenza dei bruti possiede la parola, e quindi idee universali, produce il mondo dell'industria e del commercio, lavorando colle sue mani la materia e creando, come dice Cicerone, quasi una seconda natura nella stessa natura, e si solleva all'amore di Dio, di tutta l'umanità, di tutto l'universo, ed è fatto capace di un progresso materiale,

scientifico, artistico e sociale, che va ampliandosi senza fine nella serie interminata dei secoli. Sono dunque parecchi e' cospicui i punti, in cui l'uomo diversa dai bruti e diciamo per giunta, che l'autore nel determinare i punti di convenienza peccò per eccesso attribuendo erroneamente ai bruti sentimenti sociali, morali, giuridici ed estetici, che appartengono in proprio alla specie umana. I fatti che egli adduce a conforto della sua asserzione, non sono certamente di tale natura da arguire l'esistenza di siffatti sentimenti nei bruti, e l'autore stesso avendo a questi negato la facoltà delle idee generali, è logicamente costretto a negare loro altresì i sentimenti, di cui facciamo parola, siccome quelli che importano le idee generali di società, di dovere, di diritto, del bello, dell'umanità e va discorrendo.

§ II.

Si espone e si giudica la teoria di G. A. Hirn.

Un illustre cultore delle scienze fisiche in Francia pubblicava testè un volume inscritto *Conséquences philosophiques et métaphisiques de la thermodynamique, analyse élémentaire de l'univers*, nella quale si trova discusso con certa quale originalità di pensiero la questione delle attinenze, che intercedono fra il bruto e l'uomo. Lo scrittore francese, a cui accenniamo, è G. A. Hirn, ed il volume citato vide la luce a Parigi nel 1868 e forma la seconda parte di una sua opera maggiore, che porta in fronte il titolo *Théorie mécanique de la chaleur.*

L'autore pone il problema in questi termini: « l'elemento animico del-« l'uomo è esso di altra natura dagli elementi, che avvivano gli animali, « oppure è solo di altra specie? » (1) Dalla posizione medesima del problema si fa manifesto, come l'autore riconosca nel bruto egualmente che nell'uomo l'esistenza di un principio animatore, segregandosi così da quella schiera di naturalisti, che colle sole forze meccaniche ed inorganiche della natura pretendono spiegare l'organismo e la vita del mondo sensitivo. A' suoi occhi adunque il problema è tutto qui: se l'anima dell'uomo differisca di specie soltanto, o ben anco di natura da quella dei bruti. Ma che cosa egli intende per *anima*, per *natura* e *specie?* A queste domande reputiam necessario di satisfare prima di esporre la sua teoria ed a fine di poterla giudicare come conviensi.

L'analisi, che l'autore instituisce dell'universo, lo porta a distinguere in esso tre supremi ed integrali elementi, che sono l'elemento materia, che è l'atomo, l'elemento intermediario o dinamico, che è la forza, e l'elemento animico, che è unità direttiva degli organismi viventi. I primi

---

(1) Vedi *Op. cit.* pag. 452 e seg.

due elementi compongono l'universo inanimato, mentre il terzo, elevando ad unità superiore gli altri due, origina l'universo animato e vivente. Essi diversano per natura l'uno dall'altro. La forza non è nè materia nè proprietà della materia, ma un principio costitutivo dell'universo, radicalmente distinto dalla medesima, il quale non è nell'atomo, ma nello spazio, che separa gli atomi l'uno dall'altro, e stendesi all'infinito fuori del corpo. Del paro l'anima non è nè la forza, nè la materia, ma un principio superiore, che è in attinenza con questa mercè la presenza di quella.

Ciascuno di questi tre integrali elementi dell'universo, mentre conserva la sua propria e costitutiva natura, comprende sotto di sè una pluralità di specie differenti ed inconfondibili fra di loro. L'elemento *materia* abbraccia individui ossia atomi di specie diverse, assolutamente immutabili, nè trasformabili le une nelle altre; l'elemento intermediario o dinamico contiene anch'esso individui o forze specificamente distinte, le quali sebbene siano tali da potersi, in virtù della legge di equivalenza, mutuamente surrogare sotto il riguardo quantitativo, ciò nullameno non si trasformano mai qualitativamente le une nelle altre. Il medesimo è da dirsi dell'elemento animico, che svolge l'unità della sua essenza in una pluralità di specie inconfondibili e diverse, secondo le diverse specie dell'organismo vegetale, dell'animale e dell'umano. Per *natura* poi dell'elemento animico intende l'autore quell'insieme di note, le quali costituiscono l'essenza generica dell'anima, siano pur quali si vogliano gli organismi viventi, che essa informa; ed esse note sono, in sua sentenza, l'unità armonica, la spontaneità, il libero operare, la coscienza dei proprii atti, l'affettività o facoltà di amare. Il differente atteggiarsi di queste note ed il grado diverso del loro sviluppo ne' diversi esseri animati costituiscono ciò, che egli chiama *specie* diverse dell'elemento animico.

Da queste premesse dichiarative il lettore agevolmente già indovina in qual senso l'Hirn scioglierà il problema superiormente formolato. A' suoi occhi l'uomo ed il bruto posseggono entrambi tutte quelle note, che costituiscono la natura od essenza dell'anima; e l'uno e l'altro sono unità armonica, ossia individua fornita di spontaneità, di libera e conscia attività, di affetto. Ma accanto a queste note comuni o punti di convenienza tra il bruto e l'uomo egli riconosce ad un tempo una differenza specifica non poco notevole. « Il bruto (egli scrive a pag. 475) possiede « un'anima *analoga* alla nostra, non però *identica*, sibbene specificamente « distinta e chiamata a funzioni d'un ordine inferiore. L'analogia delle « proprietà è troppo grande perchè si abbia ragione di chiamarla con « altro nome; la differenza è troppo grande perchè le si possa confon- « dere ». E prosegue ben tosto ad avvertire, che siffatta analogia è dessa appunto che origina la nostra superiorità: là dove mancano le attinenze,

non può esservi luogo nè per la superiorità, nè per la inferiorità. Se l'anima umana non fosse fatta ad immagine di Dio, ogni attinenza tra l'uomo ed il Creatore verrebbe meno; noi non saremmo da più di una *cosa*, e non punto un grado: e del paro se tra l'uomo ed il bruto non vi corresse punto analogia di natura, sicchè non avessero tra di loro veruna reale attinenza, l'uomo non avrebbe superiorità di sorta sugli altri esseri viventi.

Questo linguaggio dell'autore, il quale dice *analoga* e non *identica* con la nostr'anima quella dei bruti, non ci sembra all'intutto sgombro di equivoco, nè concorde con le premesse da lui poste; epperò non crediamo, che egli abbia giustamente intesa e fermata la superiorità dell'uomo sul bruto. Analogia (chi ben riguardi alla greca etimologia del vocabolo) suona proporzione, convenienza non disgiunta da certa differenza o diseguaglianza, ossia una certa relazione di somiglianza, che hanno in sè alcune cose in altri rispetti tra loro diverse, tantochè chiamansi analoghe due cose, le quali non diversano fra di loro a segno da non essere simili altresì in qualche punto. « Illa dicuntur analoga (scri- « vevasi dagli Scolastici), quorum nomen commune est, et ratio signi- « ficata per illud nomen partim est eadem, partim diversa ». Dire adunque con l'autore, che tra l'uomo ed il bruto v'intercede *analogia di natura*, torna al medesimo, che riconoscere nell'uomo caratteri che hanno certa qual corrispondenza con quelli dei bruti e caratteri che spettano in proprio a lui solo; mentre coll'avere egli posto, che le note, onde si elementa l'intima natura dell'anima, si rinvengono nell'uomo, nel bruto e fin anco nella pianta tutte ed essenzialmente le stesse e diversano solo in rispetto all'ampiezza dello sviluppo, è portato ad ammettere tra l'anima nostra e la belluina una differenza meramente quantitativa ossia di grado, e non punto qualitativa o di essenza. Concediamo assai di buon grado, che l'uomo abbia dei punti di convenienza e di contatto coi bruti, e che a mantenere la superiorità di quello su questi non occorre punto interporre tra l'uno e gli altri un abisso invalicabile, che tolga di mezzo qualsiasi reale attinenza tra di loro, ma tra queste due proposizioni « l'uomo non ha nulla di comune col bruto ; e l'uomo possiede tutti e soli i costitutivi del bruto, sebbene in proporzioni più ampie, » ci sta di mezzo quest'altra, che a noi pare la vera: tra gli elementi integrali dell'essere umano altri sono siffattamente nostri da non rinvenirsi nè virtualmente, nè formalmente nei bruti, altri poi ci sono comuni con questi. La superiorità nostra non si estima quanto conviensi, nè si salva quanto basta col solo dichiarare l'uomo un bruto elevato (mi si conceda l'espressione matematica) alla seconda potenza, bensì esige che si riconosca in esso un principio superiore di altra natura da quello che costituìsce la specie animale.

§ III.

Segue l'esposizione critica della teoria di G. A. Hirn.

E qui è pregio dell'opera esporrre il come proceda l'autore nel determinare le analogie psichiche tra l'uomo ed il bruto. È cosa da tutti saputa, come la questione dell'istinto degli animali siasi quasi sempre implicata nel problema, che abbiam per le mani, e ne abbia fino ad un certo punto determinato lo scioglimento, dividendo in due opposte schiere i pensatori, dei quali gli uni assegnarono ai bruti l'istinto come facoltà suprema negando ad essi ogni ombra d'intelligenza e di volontà, gli altri lo riputarono insufficiente a spiegare i loro lavori artistici e la loro vita operativa, dotandoli perciò di ragione e di volere. Non senza ragione adunque l'autore si ferma di proposito a rilevar l'indole ed il valore dell'istinto degli animali e tutto il suo studio comparativo vi raccoglie sopra.

Avvertita primamente la necessità di premettere un giusto concetto dell'istinto, egli lo definisce « una facoltà, mercè la quale un essere animato compia di botto e senza studio preventivo una serie di atti, i quali implicano per lo contrario la combinazione e l'esperienza ». L'istinto perciò suppone un disegno anteriormente e virtualmente tracciato nell'essenza medesima dell'essere. Posta siffatta definizione, l'autore prende a dimostrare:

1° Che nessun bruto opera per esclusivo impulso dell'istinto;

2° Che l'energia dell'istinto varia a seconda delle varie specie di essi;

3° Che l'atto istintivo non esclude in verun modo il pensiero propriamente detto.

A conforto di questi suoi pronunciati l'autore ci schiera sott'occhio una lunga sequela di fatti; quali sono gl'industriosi lavori del castoro, dell'ape e della formica guidati dal bisogno di associazione; il vivere solitario dei lupi, quando ciascuno può provvedere di per sè ai bisogni dell'esistenza, ed il loro consociarsi in mandre, quando la necessità lo esige; l'accortezza dell'orang-outang, che accosta all'uscio una sedia per toccarne il saliscendo se non ci arriva per la sua bassa statura; il linguaggio (come egli lo chiama) di parecchi animali ed il ripetere che fa il pappagallo la parola appresagli; le emigrazioni degli uccelli; la fedeltà del cane, che spinge l'affetto verso il suo padrone a segno da morire di fame anzichè abbandonarlo, e va discorrendo.

Qui la critica ci consiglia di tenere accuratamente distinti i fatti presi nella loro realtà oggettiva, che egli addusse, dai ragionamenti e dalle considerazioni affatto soggettive, con cui li ha accompagnati. Posto

quindi, che i fatti citati siano oggettivamente veraci, sorge la dimanda, se essi dicano proprio nè più nè meno di quello, che l'autore fece loro dire, o se non piuttosto il loro intrinseco significato sia altro da quello, che egli ne diede. Noi non inforsiamo per nulla la realtà oggettiva dei fatti addotti; bensì ne pare, che ad essa non corrispondano le vedute soggettive dell'autore, epperò abbiansi a ripudiare siccome insussistenti le sue conclusioni raziocinali. Come v'è un antropomorfismo in teologia, così se ne dà un altro in cosmologia, originati entrambi da un'inavvertita tendenza, che porta l'io umano a foggiare tutto l'universo sul proprio stampo soggettivandolo ed attribuendo agli altri esseri la propria natura. Da siffatto antropomorfismo o soggettivismo cosmologico non seppe tenersi lontano l'autore, il quale aggiudica, senza addarsene, ai bruti sentimenti, affetti e ragionamenti, che sono propriamente suoi; come appar manifesto là, dove non si perita di pronunciare, che i polipi s'intendono l'un l'altro nel lavorìo della famosa coppa di Nettuno. Tutto il suo lungo argomentare si stringe in questi due pronunciati, che ne rivelano l'insussistenza: nell'operare dei bruti, e segnatamente nei lavori artistici di alcuni di loro si scorge convenienza, proporzione, ordine ed armonia; dunque essi ragionano e posseggono conoscenza riflessa di quel che fanno. La premessa è irrepugnabile e tanto vera, quanto è fallace la conclusione, che se ne vuole inferire, essendochè a tale stregua sarebbe giuocoforza riconoscere nell'ape e nella formica maggiore virtù intellettiva, che nell'elefante, nel cane e nella scimia, e per giunta andrebbe rassegnato fra gli esseri intelligenti e ragionevoli anche l'orologio, siccome quello, in cui il movimento di una delle due lancette si accorda col movimento dell'altra e si aggiusta con tutti i congegni dell'orologio medesimo con tale e tanta precisione ed armonia, che diresti, che tutte le sue parti s'intendano mutuamente ed abbiano riflessa conoscenza del meccanismo intiero (1).

---

(1) Qui viene opportunissimo un brano del Bossuet, che pone la cosa nella sua massima luce. « C'est autre chose de faire tout convenablement, autre chose de connaître la con-« venance: l'une convient non-seulement aux animaux, mais à tout ce qui est dans « l'univers: l'autre est le véritable effet du raisonnement et de l'intelligence. Dès là que « tout le monde est fait par raison, tant s'y doit faire convenablement.... Il y a une « raison qui subordonne les causes les unes aux autres, mais cette raison n'est pas « dans toutes ces choses, elle est en celui qui les a faites et qui les a ordonnées.... On « a beau exalter l'adresse de l'hirondelle, qui se fait un nid si propre, ou des abeilles, « qui ajustent avec tant de symmétrie leurs petites niches: les grains d'une grenade ne « sont pas ajustés moins proprement; et toute fois on ne s'avis pas de dire que les gre-« nades ont de la raison. Tout se fait, dit-on, à propos dans les plantes.... Il ne faut « donc plus s'etonner si tout se fait à propos dans les animaux, cela est commun à « toute la nature; et il ne sert de rien de prouver que leurs mouvements ont de la « suite, de la convenance et de la raison: mais s'ils connaissent cette convenance, cette

Però la critica, mentre non può fare buon viso all'insieme della teorica dell'autore, accoglie di buon grado una preziosa sua confessione, la quale varrebbe essa sola ad infirmare tutto il ragionamento, con cui egli intese di dimostrare, che esiste nei bruti accanto all'istinto il pensiero propriamente detto non diverso essenzialmente dall'umano, ma di grado soltanto. Ei dichiara ricisamente nulla nei bruti la potenza astrattiva; e concordemente a questo pronunciato, là dove tien parola del linguaggio, pur mentre concede a certi animali il possesso del *sostantivo*, dell'*aggettivo*, dell'*avverbio*, aggiunge: « l'homme seul possède un mot de plus; « c'est celui qui établit le rapport entre deux signes, entre deux objets, « entre deux abstractions, entre le fini et l'infini; c'est de plus celui qui « renferme l'idée de l'absolu. L'homme seul possède le *verbe*. La seule « conjugaison du verbe *être* est le signe suprême de l'humanité. L'homme « est le seul *être* qui sache dire: je suis: l'animal ne fait que sentir son « existence » (pag. 473).

Quest'osservazione è prfondamente vera, ma scalza dalle basi la teorica dell'autore. Egli ragiona a filo di logica allorchè negata ai bruti la virtù dell'astrarre, niega loro del paro il possesso del *verbo* e l'idea dell'assoluto, essendochè l'essere, che è il *verbo* per antonomasia, riguardato come il supremo predicabile di tutte cose è il massimo degli astratti, epperò il suo possesso importa l'intelletto astraente; ma non si mostra più logico, allorchè concede ai bruti il pensiero propriamente detto, ossia l'intelligenza, che giudica, che riflette, che ragiona ed è conscia di sè. E di vero il giudizio, quale lo intende la logica e quale l'uom lo possiede, importa come sua forma essenziale e necessaria il verbo, ossia la copula, che ferma il rapporto tra il soggetto ed il predicato, ed esige la coniugazione del verbo *essere* varia di modo, di tempo, di numero e di persona, secondo il variare del contenuto del giudizio, come alla sua volta il verbo torna impossibile senza la facoltà astrattiva. L'autore adunque, che riconosce destituiti della virtù dell'astrarre e del possesso del verbo i bruti, contravviene alla logica allorchè loro attribuisce il

---

« suite, si cette raison est en eux ou dans celui qui les a faits, c'est ce qu'il fallait « examiner. Ceux qui trouvérent que les animaux ont de la raison, parce qu'ils « prennent, pour se nourrir et se bien porter, les moyens convenables, devraient « dire aussi que c'est par raisonnement que se fait la digestion; qu'il y a un « principe de discernement qui sépare les excréments d'avec la bonne nourriture, « et qui fait que l'estomac rejette souvent les viandes qui lui répugnent, pendant « qu'il retient les autres pour digérer. En un mot, toute la nature est pleine de convenances et de disconvenances, de proportions et de disproportions selon lesquelles « les choses ou s'ajustent ensemble, ou se repoussent l'une l'autre; ce qui montre, « à la verité, que tout est faite pas intelligence, mais non que tout soit intelligent. » (Bossuet. *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* Chap. 5).

pensiero propriamente detto in forma di giudizio. Il medesimo va detto del ragionamento, vuoi perchè elementandosi di giudizii importa anch'esso l'affermazione del verbo, e vuoi perchè o deduttivo che esso sia, od induttivo, o puro o misto, esige come suo principio formale una verità universale, e conseguentemente il concetto dell'*essere*, che giace involto in tutti i pronunziati universali. Non meno inconseguente mostrasi l'autore là dove asserisce, che non l'uomo soltanto, ma ben anco alcuni fra i bruti sanno risalire dagli effetti alle loro cagioni. Egli non ha avvertito, che onde apprendere e riconoscere *A* come cagione di *B*, necessita di preconoscere che cosa sia effetto e che cosa causa, idee, il cui acquisto importa l'uso dell'astrazione; come pure non ha posto mente, che i sensi fisici, i quali sono pel bruto l'unica fonte delle sue percezioni, mostrano bensì la successione estrinseca di due fenomeni, che si compiono nel mondo corporeo, ma non punto la loro intrinseca connessione di efficienza, nella quale dimora appunto l'essenza costitutiva della causa e dell'effetto.

§ IV.

Luigi Büchner.

Il Büchner, nella sua opera *Forza e Materia*, ha un capitolo, il diciannovesimo, inscritto *Anima animale* ed intento a dimostrare, che l'anima dei bruti non differisce da quella dell'uomo in *qualità*, ma in *quantità*. In sulle prime appare strano non poco lo scorgere, come l'autore, il quale proprio nel precedente capitolo decimottavo aveva dato lo sfratto alla *forza vitale*, ossia all'anima, sforzandosi di spiegare la natura vivente mercè il meccanismo delle sole forze inorganiche, ci venga a ragionare del divario tra l'anima umana e quella dei bruti in quell'atto istesso in cui le niega entrambe. E non meno strano torna altresì il leggere le seguenti parole colle quali esordisce nella trattazione dell'argomento. « Le migliori autorità in filosofia attualmente s'accordano nell'ammettere che l'anima dei bruti non differisce da quella dell'uomo in *qualità* ma in *quantità*. Non è molto che Vogt col raro talento che lo distingue, ha trattata e risolta la questione in questo senso: poco perciò abbiamo da aggiungere alla discussione (Traduz. ital. di Stefanoni Luigi, pag. 304) ». Veramente da un così ardente apostolo del libero pensiero, quale si mostra il Büchner, noi avevamo ragione di attenderci, che avesse discussa così grave questione colla forza della ragione; in quella vece egli, assoluto razionalista, amò meglio far discendere sul combattuto campo della scienza la parola dell'autorità, ed anzichè metter fuori qualche sua teorica razionale si stette pago di citare i detti altrui e ripetere brani

estratti da relazioni di viaggiatori. Ma procedendo di tal modo, egli si è buttato senz'addarsene, fuor del terreno della discussione e della scienza, e rese con ciò impossibile lo scioglimento scientifico del' problema, essendochè di contro alle autorità di Vogt, di Krahmer, di Burmeister, di Tuttle, di Czolbe, a cui si appoggia, altri può opporre le autorità di pensatori, che sostengono la tesi contraria, e che per potenza di mente e per celebrità di dottrina non la cedono per nulla a tutti gli scrittori tedeschi ed inglesi da lui citati (1); e nel conflitto delle une colle altre chi pronuncierà il giudizio definitivo intorno alla verità o falsità delle discordi sentenze? Una siffatta guisa di trattar le questioni filosofiche non giustifica del sicuro il diritto che Büchner si arroga, di parlare in nome della scienza e spacciare come teorema scientifico e verità inconcussa l'identità di natura tra l'uomo ed il bruto, giacchè i teoremi sono pronunciati incontrastabili, che hanno vinto il conflitto delle opinioni e rapiscono a sè il consenso unanime di tutti i cultori della scienza, cui appartengono; come non mostrano gran fatto di possedere nè il senso, nè tanto meno l'abito razionale della

---

(1) Il gran Linneo scrisse dell'uomo le seguenti parole, le quali fanno manifesto, che pur classificandolo nel regno animale non intese di riconoscere come definitiva la sua classificazione. « Homo sapiens, creatorum operum perfectissimum, ultimum et summum in telluris cortice, majestatis divinæ stupendis indiciis obtecto constitutus, secundum sensus judicans artificium, admirans pulcritudinem, veneratus Auctorem (in capo del libro *Imperium naturæ,* pag. 12) ».

Il Virey al capo 1° della sua *Storia fisica e morale dell' uomo* scrive: « Nell'instituire un confronto sopra l'estensione tutta delle nostre facoltà morali ed intellettuali con quel debole splendore, che dirige il bruto, troviamo fra esse e noi una distanza immensa, appartenendo noi pel corpo alla classe degli animali e per la ragione l'anima emanando dalla Divinità ». Concetto questo già espresso da Sallustio, che divisando nell'uomo spirito e corpo scrive: « alterum nobis cum diis, alterum cum belluis commune est (*Coniuratio Catilinae,* 1°) ».

L'illustre naturalista Isidoro Geoffroy Saint-Hilaire è dello stesso avviso : « In grazia di facoltà tutte proprie l'animale differisce essenzialmente dal vegetale e si eleva sino a costituire al di sopra di esso un regno distinto ; ed è pure in virtù delle sue facoltà *incomparabilmente* più elevate ancora, delle sue facoltà intellettuali e morali aggiunte alla facoltà di sentire e di muoversi da sè, che l'uomo si separa a sua volta dal regno animale e costituisce al disopra di esso la divisione suprema della natura, *il regno umano* ».

Il sommo chimico tedesco de' giorni nostri, Liebig, dice, che « l'uomo ha un certo numero di bisogni, che prendono la loro sorgente nella sua natura spirituale e non possono venire soddisfatti dalle forze della natura fisica ».

L'illustre pensatore e filosofo Max Muller nella IX delle sue lettere avverte che « con la ragione non solo stiamo un passo sopra la creazione, ma apparteniamo a un mondo diverso..... L'uomo solo ha facoltà di astrarre, formarsi idee generali d'una cosa, perchè egli solo è dotato di ragione », e parlando del linguaggio umano lo chiama « tal Rubicone, che nessun bruto potrà oltrepassare giammai ».

scienza que' seguaci di Büchner, i quali risolvono la questione che abbiamo per le mani, coll'autorità del loro maestro, che alla sua volta l'ha risolta egli stesso coll'autorità di scrittori materialisti.

Che l'identità di natura tra l'uomo ed il bruto sia stata propugnata dal Vogt, dal Krahmer, dal Burmeister, questo alla scienza importa proprio un bel nulla; quel che veramente monta, è se le loro opinioni siano vere od erronee, e se i giudizi dei viaggiatori, di cui il Büchner cita le parole, reggano alla critica, o no. Qui sta il punto. Ebbene volete riconoscere quanta sia l'intelligenza degli animali? Il Büchner vi risponde, che « basta a tal uopo leggere ciò, che il Dujardin racconta della intelligenza delle api, ciò che Burdach dice dello spirito delle cornacchie, ciò che Vogt narra dei delfini e della stupenda educazione di un giovane cane fatta da un altro cane vecchio, che si rammenti il noto aneddoto della rondinella, la quale al suo ritorno nella primavera, trovando il suo nido occupato da un passero, si vendica dell' usurpatore che si difendeva, murandone l'entrata ». Volete vi si dimostri che l'asserzione, essere l'intelligenza dell'uomo solo suscettibile di sviluppo e di progresso per interiore impulso e quella dell'animale restare eternamente stazionaria quando non abbia l'impulso dell'uomo, da una parte manca di esattezza, dall'altra non può nemmeno stabilire in modo sicuro alcuna differenza essenziale fra l'anima umana e l'anima animale? Ecco il fatto in pronto. Il professore Cotta, narrando il fatto di un gambero, che colle sue branche rompe in modo singolare la noce di cocco e ne mangia l'amandorla che si contiene dentro il guscio, inclina a vedervi il principio della saggezza del Creatore; ma il Büchner, che rigetta fuor della scienza l'idea d'una mente suprema ordinatrice come una chimera, osserva, che se il gambero apre le noci, è segno che esso ha fatto una precedente esperienza prima di pensare a servirsi delle sue branche a questo fine: alla quale stregua sarebbe mestieri ammettere, che il neonato, il quale fin dal primo giorno, in cui vide la luce accosta le labbra alle poppe materne e ne succhia il latte, ha dovuto fare una precedente esperienza prima di servirsi della sua bocca! Volete voi convincervi, che la favella non è segno caratteristico, che distingua l'uomo dal bruto? Uditene i fatti decisivi. « Dujardin ha fatto una curiosa esperienza ponendo nel cavo d'un muro un vaso piano di zuccaro: una sola ape che aveva scoperto questo tesoro, imprime alla sua memoria lo stato del luogo, urtando a più riprese la testa contro il muro della nicchia, dopo il quale esame essa ritorna con uno sciame di sue compagne che tutte si gettarono sullo zuccaro. Questi animali non si erano forse parlati? » L'argomento non potrebbe essere fornito di maggiore forza scientifica! « L'inglese Parkyns, che nel suo viaggio in Abissinia ebbe occasione di osservare per qualche tempo i costumi delle scimie, trovò che avevano una lingua per esse tanto in-

telligibile, quanto la nostra lo è per noi ». Anche questo argomento non la cede in forza al primo. Ma chi non sapesse arrendersi alla forza di questi fatti, ponga ben mente a questi altri. « Non è molto che un osservatore descriveva l'interessante spettacolo di una deliberazione di rondini, a cui aveva assistito. Una coppia di questi uccelli aveva incominciato a costrurre il suo nido sul comignolo di una casa. Ma un bel giorno sopraggiungono molte altre rondini e subito s'intavola una discussione fra queste e le proprietarie del nido, e tutte sul comignolo della casa gorgheggiano e gettano alte grida. Dopo questa deliberazione, qualcuna delle rondini si distacca dalle truppe e si reca ad ispezionare il nido. Infine l'assemblea si separa, ma il risultato fu che la coppia abbandona il nido incominciato e un altro ne costruisce in luogo più adatto ». Il fatto è proprio drammatico, e c'induce a credere che l'osservatore siasi immaginato di trovarsi in mezzo a certe tempestose discussioni di alcuni parlamenti legislativi d'Europa scambiandole con quel tempestoso gorgheggio di rondini. « Un fatto ancor più rimarchevole fu recentemente citato. Nei dintorni della tenuta nel villaggio di Wedeendorf presso Magdeburgo, alcune cicogne dopo seria deliberazione giudicarono un'altra cicogna adultera; dopo di che il marito, in compagnia d'altre, la uccide a colpi di becco e la getta fuori del nido. Secondo le osservazioni di certi battellieri inglesi alcune anitre selvatiche hanno delle riunioni parlamentari e votano. Fino ad oggi essi però non giunsero a comprendere *(è proprio gran peccato, soggiungo io!)* la loro lingua salvo i gridi d'avvertimento e di sicurezza. Prima d'ogni partenza mattutina ha luogo tra esse una discussione clamorosissima e vivace, e non è che dopo di questa che esse si risolvono a partire. Si racconta anche che un'oca caduta malata durante la covatura si recò presso un'altra parlandole a suo modo, dopo la qual conversazione l'una rimpiazza l'altra, e l'ammalata preso posto vicino ad essa morì un'ora dopo » (Op. cit., pag. 312). Se un ragionare siffatto risponda alla gravità dell'assunto, o non piuttosto riveli la stortura logica e la leggerezza osservativa dei nostri scrittori, agevolmente lo s'indovina. Bisogna proprio disconoscere la natura dell'umano linguaggio quale è inteso dalla grammatica e dalla logica più elementare per inferire da fatti di tal genere che i bruti parlano *come*, se non *quanto* parla l'uomo stesso, e conchiuderne poi col Burmeister che *il corpo umano è una forma modificata del corpo animale, l'anima umana è un'anima animale a più alta potenza.* Bisogna proprio aver smarrito fin anco il concetto della scienza a trattarla di tal modo.

§ V.

Si pone la questione e si accenna il come risolverla.

La critica fin qui istituita di alcune recenti teoriche escogitate per fermare le attinenze tra l'uomo ed il bruto ci ha spianata la via a porre la questione nel suo vero aspetto e tentarne lo scioglimento. Certo qual divario tra l'uno e l'altro è concordemente riconosciuto da quanti impresero a trattar il presente argomento, essendochè i più focosi sostenitori del materialismo e della scimiogenesi umana parlano di coscienza morale e di dignità umana; (1) ma i dispareri insorgono allorchè si è in sul determinare la natura di esso divario, che gli uni vogliono meramente quantitativo o modale, mentre gli altri lo vogliono qualitativo o sostanziale. Epperò la questione che stiamo disaminando, si pone quasi di per sè nei termini seguenti: *se i due concetti uomo e bruto, siano comprensivamente identici;* od anche *se l'uomo diversi dal bruto quantitativamente o qualitativamente.* Che se a significare il divario, quale è universalmente riconosciuto, fra l'essere umano e l'essere animale, altri definisca il bruto per un individuo vivente, dotato di semovenza e di fisica sensitività, e l'uomo per un individuo vivente di vita fisica e mentale, in tal caso la proposta questione tradurrebbe la sua formola primitiva in quest'altra: *se la vita mentale, che comunemente viene attribuita all'uomo, sia niente più che un'esplicazione o forma progressiva della sensitività fisica animale, oppure da questa essenzialmente si differenzii.*

Posto così il problema, viene il dimandare come occorra procedere a fine di arrivarne il giusto scioglimento. E primamente la logica ne consiglia come unico mezzo acconcio all'uopo il paragone, siccome quello, che ci porrà in grado di giudicare, se la natura umana non possegga altre note costitutive ed essenziali da quelle, che l'osservazione ci ha rilevato nella natura del bruti. Secondamente occorre un principio o criterio, che informi tutto il processo comparativo e lo scorga alla meta, e tale principio sta espresso nel lemma seguente: diversità di fenomeni, di manifestazioni, di efficenze negli esseri importa diversità di potenze, da cui rampollino, e conseguentemente di essenza o natura nell'essere stesso, epperò se l'osservazione ed il paragone ci fanno manifeste nel-

(1) « Noi speriamo che la coscienza debba bastare per essere uomo tra gli uomini, e che in ogni nostra azione il sentimento del diritto uguale di tutti voglia essere la norma direttiva del nostro operare, senz'altra speranza che quella dell'approvazione de' nostri simili, senz'altro timore che quello di perdere la nostra dignità umana. » (Carlo Vogt, *Lezioni sull'uomo*, pag. ultima).

l'uomo efficienze e virtù peculiari, non possibili a spiegarsi con quell'unico e solo principio, che costituisce la sensitività fisica del bruto, avremo ragione di inferirne una diversità di natura tra quello e questo. La verità del lemma proposto consegue da quel principio metafisico, per cui l'essenza costitutiva di un essere essendo il supremo ed originario principio di tutte le sue esteriori manifestazioni si rivela nelle operazioni dell'essere stesso; epperò necessita affermare esistervi diversità di essenza, e non di grado soltanto là dove si manifestano operazioni ed efficienze diverse: il che veniva significato da quell'enunciato scolastico: *operari sequitur esse.*

La logica ne consiglia (abbiamo avvertito) il paragone siccome mezzo a rilevare il giusto divario tra l'uomo ed il bruto. Però occorre altresì determinare da prima per bene in che guisa esso paragone voglia nel nostro caso essere istituito e di quali caratteri debba l'osservazione nostra essere fornita. V'ha di taluni, che assumono siccome termini di confronto dall'una parte il bruto più elevato nella propria specie e maggiormente prestante per complicatezza e perfezione di organismo, dall'altra l'uomo più degradato per selvaggia rozzezza o per colpevole abbrutimento o per infelicità di organismo corporeo; e v'ha per contra di tali, che procedono in senso affatto contrario. Siffatta guisa di raffronto non può essere menata buona dalla critica sia perchè appare viziata da spirito di parte e da preconcetto sistema mal rispondente alla veracità oggettiva della scienza, e sia perchè scambia il costante ed essenziale manifestarsi della specie colle mutevoli ed accidentali contingenze degli individui. I due termini del confronto deggiono versare intorno a quel che v'ha di essenziale e di complessivo in ciascuna delle due classi di esseri.

Non meno riprovevole è il procedere di quei naturalisti, i quali sono tutti e solo nell'osservare e comparare la corporea struttura dell'uomo con quella del bruto a fine di inferire l'identità specifica di loro natura da ciò, che presentano entrambi lo stesso fisico organismo. Essi muovono così dal falso supposto, che l'essere umano sia naturato per intiero dal solo corporeo organismo, pregiudicando con ciò il proposto problema e ruinando in una petizion di principio, essendochè il punto della discussione dimora precisamente in questo, se la natura costitutiva dell'uomo sia identica o no con quella del bruto. Costoro si sono sforzati di dimostrare che l'organismo umano e l'organismo dei bruti, segnatamente poi delle scimmie, offrono analogie fisiologiche ed anatomiche così numerose, così intime e rilevanti, che ne portano a risguardarli siccome variazioni accidentali di una sola e medesima specie, e forme diverse ed estrinseche di un tipo identico, e si appoggiano principalmente al fatto, che l'angolo facciale minimo nell'uomo sia di 64 gradi e che nella scimmia

il massimo sia di 60, non avvertendo, che con questa differenza anatomica di soli quattro gradi riesce inesplicabile il fatto delle scienze, delle lettere, delle arti, del genio inventivo, delle scoperte naturali e di tutti gli altri elementi di civiltà, per cui la specie umana si solleva tant'alto al di sopra della schiera infinita dei muti animali. E fosse pur dato, che l'osservazione comparativa non è pervenuta a riconoscere differenze intrinseche ed essenziali tra la struttura fisica e le apparenze organiche dei bruti e quelle dell'uomo, ciò proverebbe sol questo, che le scienze anatomiche e fisiologiche sono ancor nell'infanzia.

Pur tenendosi sul terreno dell'anatomia e della fisiologia comparate, altri scienzati sorsero ad impugnare le conclusioni materialistiche dei precedenti naturalisti, facendosi a provare che l'uomo ben anco nel suo fisico organismo presenta caratteri tali, che specificamente lo distinguono dal bruto, quali sono la mano, l'organo vocale, l'apparecchio cerebro-nervoso, la verticalità della persona descritta da Ovidio, che dice:

> « Pronaque cum spectent animalia coetera terram,
> « Os homini sublime dedit, coelumque videre
> « Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus; »

parole che correggono il cinico verso di Ennio:

> « Simmia quam similis turpissima bestia nobis ».

Noi avvisiamo in contrario, che coloro, i quali si pongono a disaminare la presente questione sotto il punto esclusivo dell'anatomia e della fisiologia comparate, mal possano scansare il pericolo, in cui incorrono, gli uni di attenuare le differenze fisiche tra l'uomo ed il bruto, gli altri di aggrandirle oltre il giusto, secondo il fine parziale ed esclusivo che portano preconcetto nell'animo. Giacchè le manifestazioni dell'organismo corporeo umano (chi bene avverta) rimangono inesplicabili, se non si riferiscano alla mente, che le informa e con cui conservano una intima colleganza. Così la struttura della mano accenna all'attitudine artistica dell'uomo, come l'organo della lingua accenna all'idea razionale, di cui la parola è l'espressione: così pure cogli occhi il bruto *vede*, l'uomo *legge*; coll'orecchio il bruto *percepisce de' suoni*, l'uomo *ascolta parole*; colla lingua il bruto *grida* o *canta*, l'uomo *parla*. Queste considerazioni provano, che la questione va collocata sopra un terreno ben più ampio, che quello non sia dell'anatomia e della fisiologia comparate, e che perciò i due aspetti, fisico e razionale, che l'uomo presenta, vanno entrambi disaminati e nelle loro intime attinenze contemplati. La quale armonia del fisico organismo e della razionalità nell'uomo è manifestata da un carattere suo proprio qual'è l'universalità, essendochè a differenza dei bruti egli domina col pensiero tutta la natura e può vivere sotto tutte

le zone, conformando mercè la provvidenza e la previdenza della sua mente e coi ritrovati dell'arte l'ambiente fisico ai bisogni ed alle esigenze della sua vita.

Adunque l'osservazione e la comparazione siano quali le esige la natura stessa degli esseri, di cui si investigano le reali attinenze, non si fermino ad alcune soltanto delle loro manifestazioni, ma a tutte si estendano le loro virtù ed efficienze; non si posino solamente sulle loro qualità estrinseche, accidentali e comuni, ma progrediscano fino alle intrinseche, alle sostanziali, alle proprie.

§ VI.

Si accenna la differenza tra l'uomo ed il bruto.

L'illustre naturalista Quatrefages, che ha meditato con tanta profondità di mente intorno il problema dell'unità della specie umana, ha riposto il carattere distintivo e specifico dell'uomo nella moralità e nella religiosità, avvisando che l'intelligenza non sia un carattere così cospicuo ed intimo da non potersene rinvenire la traccia e la comunanza nei bruti. Ed egli è nel vero, riconoscendo siccome doti dell'uomo ed a lui essenziali la moralità e la religiosità, ma non crediamo che esse siano le sole, che anzi avvisiamo, non potere esse sussistere senza la dote del pensiero considerato come facoltà oggettiva e, come tale, propria dell'uomo. Un altro non meno celebre naturalista francese, Flourens, pone siccome nota caratteristica dell'uomo la coscienza che egli ha del proprio sapere, essendochè i bruti, in sua sentenza, sanno, l'uomo egli solo sa di sapere. Questo sapere riflesso e conscio di sè è appunto il sapere scientifico. « La scienza (commenta qui Aristotele il Waddington) entra nella definizione dell'uomo; perchè l'uomo ha contemporaneamente la vita, la sensazione ed il pensiero; ma il pensiero e la scienza appartengono in proprio a lui solo. La pianta vive, l'animale sente, l'uomo solo è capace di sapere (*La psicologia di Aristotele*, traduz. ital., pag. 171) ». La scienza (è cosa da non potersi revocare in dubbio) è dote, che l'uomo possiede in proprio, nè gli è comune coi bruti, ma anche qui avvertiamo, che essa non è la sola, ma va consociata con altre.

Or qui dimandando, quali e quante siano le supreme manifestazioni proprie dell'essere umano, quali si possono rilevare dietro la scorta di una compiuta e sincera osservazione, rispondiamo che esse sono la scienza, l'arte, la moralità e la religiosità, siccome quelle, che conchiudono in sè il compiuto sviluppo di nostra natura. Il mondo scientifico, artistico, morale e religioso è affatto ignoto ai bruti ed inaccessibile alla loro virtù, qualunque sia la classe, a cui appartengano. Or siccome sta il principio

metafisico, che diversità di manifestazioni e di efficienze importa diversità di potenze negli esseri, in cui si compiono, e conseguentemente diversità di natura, così abbiamo ragione di conchiuderne, che la natura costitutiva dell'uomo è altra da quella del bruto. Perchè questa conclusione rivesta la forma scientifica e rigorosa, di cui è feconda, fa di mestieri che instituiamo un'analisi critica dei concetti di scienza, di arte, di moralità e di religiosità, dalla quale apparisca, se queste quattro manifestazioni della specie umana possano spiegarsi mercè la sola sensitività fisica del bruto e riguardarsi quale un esplicamento e forma progressiva della medesima, o non più presto importino l'esistenza di un principio mentale nell'uomo, distinto e superiore al corporeo organismo; nel quale secondo caso l'essenza costitutiva dell'uomo vorrebb'essere riposta nella *personalità organica,* ossia in un principio mentale conscio di sè e svolgentesi nel mondo soprassensibile del Vero, del Bello, del Buono e del Divino sotto la forma della scienza, dell'arte, della moralità e della religiosità mercè il sussidio dell'organismo corporeo in generale, e della parola, della mano, de' sensi in particolare. Così ci troviamo condotti a studiare l'uomo non più in rapporto con tutto quanto il cosmo corporeo esteriore, bensì in rapporto col bruto in particolare, raffrontando l'uno coll'altro a fine di rilevare se differiscano semplicemente di grado, oppure di essenza, se cioè l'uomo sia un bruto perfezionato e niente più, oppure costituisca una specie superiore di esseri. Per condurre a buon termine questo confronto occorre anzi ogni cosa risalire sino all'essenza del bruto, riconoscere ciò che vi ha in esso di supremo e di caratteristico e paragonarlo colla mente, che è la nota propria e caratteristica dell'uomo, e da siffatto paragone emergerà qual sorta di differenza interceda fra di loro.

Ciò posto, se ci facciamo a considerare la natura intima del bruto, non duriamo fatica a riconoscere, che esso sovrasta a tutti gli altri esseri cosmici perchè è fornito della facoltà di sentire il mondo materiale mercè l'organismo suo corporeo. La pietra si estende nello spazio, vien mossa dall'un luogo all'altro, si scompone in particelle, ma non nasce, nè muore, non cresce interiormente, non si nutre, non respira, non si propaga, in una parola non vegeta. La pianta vegeta, ma non sente, è incapace di piacere e di dolore. Il bruto sente, ed a seconda delle sensazioni gradevoli o moleste si muove per spontaneo impulso. Adunque la sensitività animale è la nota caratteristica, per cui il bruto è da più del vegetale e del minerale, e se ne distingue, come la mente è la nota caratteristica, per cui l'uomo si distingue dal bruto.

Occorre quindi risolvere il problema: se l'uomo sia un bruto perfezionato e niente più, oppure sia un essere di specie superiore, una persona, e siccome ciò, che costituisce l'essenza specifica del bruto e lo

rende superiore agli altri esseri della natura, è la sensitività animale, mentre la nota caratteristica dell'uomo risiede nella mente, quindi il proposto problema si trasforma in quest'altro: se la mente, che si riconosce nell'uomo, sia identica colla stessa sensitività animale comune a lui ed al bruto, oppure costituisca un principio superiore essenzialmente diverso.

Questo problema, a chi lo contempla, apparisce di tale e tanta gravità, che ben si può asserire, che da esso dipendono le sorti della nostra esistenza. Infatti poniamo che l'uomo sia niente più che un bruto perfezionato, e allora nasce, vive e finisce alla guisa medesima del bruto, e tutta la dignità e l'eccellenza propria della persona umana scompare. Poniamo che la sensitività animale e la mente siano tutt'uno, e allora siccome la sensitività animale è tutta quanta legata all'organismo corporeo e quindi svanisce col disfarsi dell'organismo stesso, così alla morte del nostro corpo anche la mente scompare colla sensitività fisica, e di noi non rimane proprio più nulla tranne gli atomi materiali del nostro corpo, che andranno a comporre altri organismi o ritorneranno alla materia inorganica.

Ora facendoci al problema, ci dimandiamo: che è la mente? Che cosa essa sia, lo si rileva dalle sue manifestazioni. Essa si manifesta nella scienza, nell'arte, nella moralità, nella religiosità, e queste sono le quattro sublimissime forme, in cui l'umanità rivela la sua eccellenza e prestanza su tutto il mondo animale. La mente umana crea la scienza, dunque è fornita di intelligenza e ragione; produce l'arte, dunque è fornita della fantasia estetica; si mostra nella moralità, dunque è fornita di libera volontà; si rivela religiosa, dunque è fornita del sentimento e dell'intuizione di Dio.

Ciò posto, sorge l'inchiesta: la sensitività animale nell'uomo, per quantunque si supponga perfezionata e disvolta, possiede essa tanta e tale virtù da manifestarsi sotto forma di scienza, di arte, di moralità, di religiosità? Ecco quel che importa di chiarire per lo scioglimento del proposto problema.

Facciamoci anzitutto dalla scienza. Può essa la scienza essere un prodotto della sensitività animale?

I. — La scienza distingue essenzialmente l'uomo dal bruto.

Che esista un sapere denominato scientifico, è cosa di fatto. Dissi avvertitamente *un sapere scientifico*, perchè se non si può sentenziare, che l'umana enciclopedia sussista di già bell'e compiuta in tutta l'integrità e l'ampiezza del suo insieme, non si può disconoscere l'esistenza

di alcune discipline, cui compete l'appellazione di scienze, e ci basti ricordare in conferma di ciò il fatto delle scienze fisiche e matematiche. Kant, e con lui tutti gli scettici più rigorosi, potranno mettere in forse l'esistenza oggettiva della metafisica, ma non pongono in dubbio il valore scientifico delle matematiche; il che ne basta all'intento del presente argomento.

Ciò posto, domando: la scienza, quale effettivamente esiste, può essa avere per cagione efficiente e per ragione sufficiente un soggetto dotato di mera e nuda sensitività animale, quale è il bruto, o non piuttosto importa un principio superiore al senso fisico, e da questo essenzialmente distinto? A risolvere il problema occorre determinare per bene i caratteri distintivi di ciascuno dei due termini, scienza e sensitività fisica, il cui rapporto costituisce il fondo del problema.

La scienza, a bene intenderne la natura, va considerata in riguardo oggettivo, cioè in se stessa, ed in riguardo soggettivo, cio è rispetto al soggetto, a cui si riferisce come a cagione sua, giacchè la scienza è ad un tempo scienza di qualche cosa, e di qualcheduno. Contemplata sotto il primo rapporto, ossia nella sua essenza oggettiva, è un sapere dimostrativo ed apodittico. Ora la dimostrazione, forma essenziale e costitutiva della scienza, importa primamente un soggetto, che non solo senta se medesimo, ma possegga la coscienza riflessa di sè e del valore della sua dimostrazione; secondamente una proposizione dimostrabile, ossia un teorema; in terzo luogo un punto di mossa, fermo ed inconcusso, come suo fondamento e principio proprio, che vuol essere tale una verità da non potersi revocare in dubbio; in quarto luogo un mezzo, mercè cui il pensiero possa, procedendo dal punto di mossa, toccare il punto finale della dimostrazione, e tal mezzo dimora in quei pronunciati supremi, che Aristotele denomina principii comuni delle scienze per distinguerli dai principii proprii di ciascuna; importa per ultimo una sistematica connessione fra tutti i teoremi, ond'essa scienza si compone, essendochè il dimostrare dimora appunto nel rendere ragione di una proposizione mediante un'altra, epperò nell'intrecciare teoremi a teoremi, finchè si pervenga ad una verità suprema ed universale, che componga ad unità sistematica tutte le altre formanti il corpo di una scienza. Conseguita da ciò, che la scienza non si regge senza verità necessarie ed universali, quali sono appunto i teoremi e gli assiomi, epperò senza idee altresì necessarie ed universali, che sono gli elementi primi delle verità teorematiche ed assiomatiche, quali le idee di uomo in genere, di bruto, di pianta, di spirito in genere, e le altre più generali di sostanza e di modo, di causa e di effetto, di necessario e di contingente, e va discorrendo.

Ora facciamoci a riguardare la scienza nel rapporto suo col soggetto pensante, da cui ripete la sua cagione efficiente e la ragione sufficiente.

La scienza non è certamente uno sviluppo fatale di un soggetto inconscio di se medesimo, del proprio operare e del fine, a cui intende, bensì, essendo un sapere dimostrativo e riflesso, apparisce perciò quale un lavoro razionale di attività libera e consapevole di se stessa, vàl quanto dire importa personalità nel soggetto, che la costruisce e la possiede. Essa infatti viene anzi tutto *concepita* od ideata dal soggetto pensante, quindi *voluta* cioè proposta come un ideale da conseguire, poi *svolta*, come da proprio germe dalle notizie primitive componenti il sapere comune, per ultimo *lavorata* e costrutta in forma di un sistema di cognizioni dimostrate conformi a verità.

Ciò premesso, torna agevole il riconoscere, che il soggetto pensante in quel primo suo atto, col quale concepisce la scienza, manifesta di già la coscienza riflessa di se medesimo, essendochè gli tornerebbe impossibil cosa ideare la scienza intorno ad un determinato oggetto, ove non facesse sostanzial differenza tra sè e la cosa, che imprende a studiare, oggettivandola in certo qual modo e ponendola di contro a se medesimo. E questa coscienza personale di sè non solo si manifesta tuttavolta che il soggetto concepisce la scienza di un oggetto esteriore a lui e da lui sostanzialmente distinto, ma ben anco allorchè concepisce la scienza di sè, siccome quella, che importa un ripiegamento interiore dell'*io* sopra di sè, epperò la coscienza riflessa del proprio essere. La scienza non solo è dal soggetto concepita come possibile; ma è voluta da essolui, che se la propone come scopo della sua attività speculativa, e sempre avanza nelle sue indagini, finchè raffrontando la scienza da lui costrutta con l'ideale, a cui intendeva, scorga tra l'una e l'altro una perfetta corrispondenza. Perciò anche sotto questo secondo riguardo la scienza esige un soggetto conscio di sè e personale, essendochè è proprio della persona non solo operare giusta un fine (il che si avvera in tutti gli esseri cosmici), ma il proporsi esso fine come un ideale da raggiungere, epperò conoscerlo e liberamente volerlo, e commisurarvi le proprie forze, e riconoscere se lo abbia effettivamente arrivato o quanto vi si sia raccostato. Il soggetto della scienza, che l'ha ideata e voluta, si accinge poi a formarla esplicandola da quelle prime notizie preesistenti, che compongono il senso comune della umanità. Ora questo svolgimento della scienza dal sapere spontaneo e naturale esige anch'esso coscienza riflessa e personale nel soggetto pensante, il quale mal potrebbe compiere quello sviluppo ideale, ove non preconoscesse, che quel concetto di senso comune è fecondo di molti altri in esso virtualmente compresi, ossia è un germe suscettivo di sviluppamento scientifico, e se altresì egli non fosse consapevole della virtù speculativa, che possiede, di esplicare un concetto in una moltiplicità di altri concetti e tradurlo in un sistema di

cognizioni vere, qual è la scienza, essendo evidente che un concetto di senso comune non si trasforma di per sè in sapere scientifico.

Fin qui abbiamo disaminato il primo de' due termini componenti il proposto problema, cioè la scienza riguardata nel suo doppio aspetto, oggettivo e soggettivo. Ora viene lo esaminare la natura del secondo termine, che è la sensitività animale, a fine di rilevare se essa valga a produrre il fatto della scienza. È sensitività fisica la virtù, che possiede un soggetto animato, di accogliere in sè l'impressione prodotta sopra i suoi organi da un oggetto corporeo, accompagnata da affezione piacevole o dolorosa e dalla percezione dell'oggetto sentito (1). Dalla quale definizione emerge 1° che senza impressione corporea non si dà affezione, e senza affezione non è possibile la percezione o conoscenza sensitiva; 2° che i limiti della conoscenza sensitiva sono misurati dall'affezione piacevole o dolorosa, e conseguentemente dall'impressione corporea, sicchè essa cognizione non può estendersi oltre la cerchia dell'oggetto corporeo, che agisce sugli organi, nè il soggetto senziente può percepire se non quel tanto che esercita una azione sopra uno de' suoi organi; 3° che cessando l'impressione e l'affezione, od alterandosi e mutandosi in qualche guisa, cessa per ciò, o si altera e muta la cognizione sensitiva. Da questa natura propria della sensitività fisica è agevole il rilevare, come essa sia ristretta entro a limiti tali da chiarirsi onninamente impotente a generare la scienza.

Di vero se ci facciamo a disaminare i caratteri proprii del sentire fisico, e li raffrontiamo con quelli del sapere scientifico, ci appariscono del tutto discrepanti ed opposti. Primo ed essenziale carattere della sensitività animale è la singolarità, e quindi la contingenza, siccome quella, che nel suo esercizio dipende onninamente dagli organi corporei, epperò non può apprendere se non corpi singolari, mutevoli e contingenti. Colla virtù visiva dell'occhio io percepisco questa o quella pianta, che sussiste in quel dato tempo, in quel dato luogo, ma non già tutte le piante, di tutti i tempi, di tutti i luoghi ; veggo il volume, la figura, il colore della tale pianta, ma non veggo i costitutivi ossia l'essenza astratta della pianta in genere: percepisco insomma il particolare, non l'universale, gli individui singoli, non i generi e le specie. Coll'occhio veggo la caduta del corpo A, B, C, ma non veggo, che tutti i corpi gravitino nello spazio, nè che debbano gravitare per una legge indeclinabile di natura; ossia veggo il contingente, il mutabile, non il necessario e l'immutabile;

(1) Veramente la fisica sensitività si manifesta sotto due forme, il senso e l'istinto; qui tuttavia la definiamo sotto il primo aspetto, perchè la contempliamo in rapporto colla virtù conoscitiva, a fine di rilevare, se essa valga a produrre le scienze. Per questa ragione nella definizione superiore non si fa cenno dell'istinto.

veggo che il fatto è così, ma non veggo, che debba essere di tal modo, e non altramente. La cosa non può correre diversamente. La fisica sensitività è di sua natura legata ad un punto del tempo e dello spazio in ogni suo atto, epperò apprende quel fatto o quel corpo, che è *hic et nunc,* non ciò, che è sempre e dappertutto. Il sapere scientifico rivela un carattere affatto opposto: le idee, onde si compone la scienza, sono improntate della nota di universalità: i teoremi, che essa dimostra, e gli assiomi, su cui essa si regge, sono verità, in cui risplende universalità, necessità, immutabilità. L'antropologia ad esempio, la botanica, l'astronomia non versano intorno a questo, o quell'uomo individuo, a questo o quel dato vegetale, a tale o tal altro corpo celeste, ma contemplano l'essenza generica ed universale dell'uomo, del vegetale, dell'astro, ed ogni giudizio che pronunciano intorno ad uno degli individui di quella specie di esseri, s'intende pronunciato su tutti. Similmente le leggi dimostrate dalla scienza fisica sono verità universali e necessarie: essa non solo rileva il fatto, che i corpi si attraggono in ragion diretta della massa, ma dimostra che la cosa debb'essere così; e ciò intende non solo di que' pochissimi corpi, che caddero sotto la nostra sensibile osservazione, ma di quanti mai esistono, esistettero e potranno esistere in tutta l'immensità dello spazio. Essa non solo rende ragione dei fenomeni presenti e dei passati, ma predice una eclisse avvenire.

Dacchè la sensitività è legata al particolare ed al contingente, nè vale a raccogliere la moltiplicità degli individui nell'unità universale del genere, e la moltiplicità dei fatti nell'unità di una legge necessaria, consegue che essa è saltuaria e sconnessa nel suo operare. Le sensazioni fisiche si succedono in folla le une alle altre senza un vincolo di continuità e di connessione necessaria. « Il soggetto senziente non potendo sentire tutti i corpi in una volta, ne sente alcuni particolari, e poi degli altri, e così sempre di seguito; ma con questa continua successione egli tutta la natura simultaneamente non può sentirla mai, perchè ogni sensazione è isolata dall'altra, ed al sopraggiungere dell'una l'altra svanisce; nel sentire adunque non si può trovare la perfetta relazione all'unità » (1). La scienza è tutt'altra cosa che non una scatenata miscela, od uno sconnesso succedersi di fisiche sensazioni: essa è un sistema organico di verità, che tutte si legano e si sorreggono a vicenda, e tutte armonizzano in un supremo principio. Sarebbe quindi giuocoforza ammettere un soggetto, che non solo provi meccanicamente le fisiche sensazioni, ma sappia altresì di provarle, e le noti a se stesso, le raccolga in classi, le

---

(1) M. Florenzi Waddington, *Saggi di psicologia*, pag. 14. Un corpo infinito, posto pure che esista, non sarebbe percepibile co' sensi, perchè importerebbe nel soggetto senziente un organo infinito, il quale, appunto perchè infinito, non può essere *un* organo.

spieghi, le raffronti cogli oggetti sentiti per sincerarle, ed infine le colleghi ad unità di concetto, imprimendo ad esse quella forma sistematica ed organica, che alla scienza è essenziale. Ora un soggetto siffatto non può erigersi giudice delle fisiche sensazioni, se di sua natura non le trascenda; non può aspirare alla verità propria della scienza, se fosse dotato di sensitività animale e nulla più. Il che apparirà viemeglio dalle cose seguenti.

Un terzo carattere si rivela nel sentire fisico: esso è essenzialmente soggettivo, epperò relativo e mutabile. La sensazione non mi apprende l'intima natura di un oggetto, bensì la sua esteriore apparenza: io non giudico delle cose, quali realmente sono in se stesse, ma dalle impressioni, che fanno sovra i miei organi; epperò la sensitività non mi darà mai la vera ed oggettiva conoscenza di una cosa, quale appunto è il conoscere scientifico. Se si vuol giungere al possesso della verità, e quindi della scienza, forza è spogliarci il più che si può de' nostri sentimenti personali, delle nostre simpatie, delle nostre impressioni ed affezioni soggettive nella considerazione delle cose: bisogna insomma dominare i sensi, non lasciarcene padroneggiare. In una parola la verità della scienza è essenzialmente oggettiva, la conoscenza sensitiva è essenzialmente soggettiva. Ancora, il Vero scientifico, per ciò appunto che è oggettivo, è altresì assoluto ed immutabile: un teorema di geometria splende uno e sempre lo stesso ad ogni mente umana senza riguardo a contingenze di tempo e di luogo. Per contro l'oggetto della percezione sensitiva muta di continuo a seconda degli individui senzienti e delle circostanze, in cui versano. Lo stesso oggetto apparisce diverso a' diversi individui non solo, ma altresì allo stesso uomo, col mutare delle sue condizioni fisiologiche. Se un medesimo vento produce in Cajo una impressione fredda, in Tizio un'impressione calda, il primo avrà ragione di dire, che il vento è freddo, ed avrà parimenti ragione il secondo di dirlo caldo. Così ciò, che pare ai sensi di ciascuno, è necessariamente per lui la verità. Tutto adunque è relativo, tutto è vero. Il sentire fisico adunque non solo non può generare la verità oggettiva, assoluta ed immutabile, cioè la scienza, ma radicalmente ed onninamente la distrugge. Sensismo e scienza sono due termini inconciliabili, come si rivela fino all'evidenza nel *Teeteto* di Platone, che mette al nudo lo scetticismo implicato nella dottrina sensitiva di Protagora.

La sensazione (col qual vocabolo intendo significare ogni atto della sensitività animale nel suo triplice elemento, impressione, affezione, percezione), non solo è soggettiva, epperò mutabile col mutare delle condizioni, a cui soggiace l'organo senziente ed il corpo sensibile, ma è dominata dalla fatalità. Essa infatti è un fenomeno fisiologico, che emerge da un rapporto della materia sentita colla materia senziente, e ben si

sa, che nel mondo della materia regna sovrana la fatalità, sicchè ogni fenomeno avviene e si compie in virtù di una legge necessaria, di una forza insuperabile. La sensazione è fatale, ossia è un rapporto tra il soggetto senziente e l'oggetto sentito, che non può mai essere altro da quello, che è, perchè le leggi del cosmo sensibile sono ineluttabili. Certo è, che il rapporto tra que' due termini, e quindi la sensazione può mutarsi, ossia apparire tale o tal'altra, allorchè mutino le condizioni del senziente o del sentito, ma dato il tal soggetto che senta, ed il tal oggetto sensibile, debbe di necessità manifestarsi questa, e non altra sensazione. Se adunque essa in ciascun momento e per ciascun soggetto è mai sempre quale debb'essere, cioè conforme ad una legge fisica necessaria, non vi è più ragione di far differenza tra le percezioni vere e le false; e di tal modo la fatalità della sensazione rende impossibile la scienza, la quale di sua natura inchiude la verità, ed esclude l'errore. Che altro infatti è mai l'errore, se non un giudizio disforme dalla realtà oggettiva delle cose, epperò un atto della mente discorde dalle leggi logiche, che lo governano nel suo processo? E come mai potrebbero appellarsi erronee o fallaci le nostre impressioni, se esse sono sempre di necessità quali deggiono essere, cioè conformi alle leggi della natura? Anche qui adunque ci troviamo condotti per altra via al pronunciato di Protagora testè riscontrato: Tutto è vero: e se tutte le nostre impressioni sono vere, lo saranno altresì quelle, che sono in aperta contraddizione fra di loro, cioè che affermano e negano dello stesso oggetto la medesima qualità; lo zucchero è dolce, e non è dolce; val quanto dire, verità ed errore tornano allo stesso; la scienza è ita, insieme colla verità.

Vi ha di più. Se tutto è vero per necessità di natura, torna inutile, anzi irragionevole ogni scientifica discussione, dacchè nessuno può insorgere a combattere come erronea la sentenza del suo avversario, a propugnare e divolgare come unica vera la propria. Se il pensiero dell'uomo è tutt'uno colla materia senziente, sarà soggiogato da quelle leggi insuperabili e fatali, che dominano il corporeo universo, tantochè le sue manifestazioni razionali ed i suoi portati speculativi non potranno mai essere altri da quelli, che avvengono, e l'intelligenza operante in ciascuno di noi produce per fatalità di sviluppo o per necessità ineluttabile di natura il tale o tal'altro pensiero, od opinione, o dottrina, in quella guisa che un corpo posto in certe determinate condizioni e dominato da certe forze produce indeclinabilmente il tale determinato fenomeno. Io leggo nel Büchner queste parole: « L'uomo come essere fisico ed intelligente è l'opera della natura; donde ne segue, che non soltanto il suo essere, ma le stesse sue azioni, i suoi pensieri, la sua volontà, tutti i suoi sentimenti, sono fatalmente soggetti alle leggi regolatrici dell'universo *(Forza e materia*, Cap. XX) ». Ciò posto, io così la ragiono: quando il mate-

rialista sostiene, che il suo sistema è la verità, questo suo *pensiero è fatalmente soggetto alle leggi regolatrici dell'universo*; e quando io di rincontro pronuncio, che il materialismo è solenne sproposito, questo mio *pensiero* anch'esso è *fatalmente soggetto alle leggi regolatrici dell'universo*; laonde se mai egli pigliasse a confutarmi, insorgerebbe contro le leggi fatali della natura, dimentico che *è duro nelle fata dar di cozzo.*

I caratteri fin qui riscontrati nella sensitività animale la chiariscono impotente a generare e spiegar il sapere scientifico preso in riguardo oggettivo. Un ultimo carattere, che ci rimane di rilevare, la rivela altresì inetta alla scienza soggettivamente considerata. Infatti nella costruzione del sapere il soggetto spiega una vera attività razionale conscia di sè e del proprio fine speculativo: egli è che concepisce la scienza, se la propone come un ideale da lui voluto; egli, che la viene esplicando dalle primitive notizie; egli, che la viene a mano a mano costruendo con coscienza della propria virtù e del proprio processo, sicchè pervenuto al termine del suo lavoro può dire: la scienza è cosa mia, è un portato del mio pensiero, che penetrando nella natura degli oggetti conoscibili, ne rileva gli elementi, le proprietà, le relazioni, determinandoli ciascuno nella propria specie. Osserviamo per contro la sensazione fisica, ed essa ci si mostra essenzialmente passiva. Il soggetto, che sente, è tutto nel ricevere le impressioni, che gli vengono in folla dal mondo esteriore, e lo stesso percepire, che egli fa, gli oggetti sensibili, non è un vero operare speculativo conscio di sè, perchè le percezioni, o conoscenze sensitive, gli vengono dal mondo esteriore già bell'e fatte insieme colle affezioni e le impressioni. Esso adunque è destituito di vera attività razionale, e non senza ragione venne dai sensisti pareggiato ad una tavola rasa, dove le impressioni sensibili lasciano le loro traccie.

A rincalzo della sua dottrina il materialista ci può obbiettare, che la conoscenza sensibile ha bensì per obbietto i fatti particolari e gli individui singolari sussistenti nel tempo e nello spazio, ma pur contiene in germe la conoscenza delle leggi, dei principii, dei generi, delle specie, ossia delle idee generali, le verità necessarie ed universali, onde si compone la scienza: in altri termini, che gli intelligibili della scienza sono una trasformazione dei sensibili percepiti, la ragione umana è una trasformazione della sensitività animale. Ed ecco come: I sensi mi presentano una pluralità di oggetti, ad esempio una quercia, un pero, un abete, un mandorlo: osservo in essi qualità proprie e qualità comuni, lascio da banda le prime, e raccolgo in un solo tutte le seconde, e mi formo l'idea del genere *albero*, che contiene nella sua unità la moltiplicità degli individui aventi qualità comuni. Ancora, io osservo col mezzo dei sensi una pluralità di fenomeni, lascio da parte le circostanze singolari proprie di ciascuno, contemplo quello, che hanno di comune, di costante,

di universale, e salgo così al concetto di una legge generale della natura, di un principio necessario, universale. Così la sensitività fisica, sussidiata dall'astrazione, dalla generalizzazione, dall'induzione esplica dai sensibili particolari le idee e le verità universali, come da loro germe, trasformandosi essa stessa nella ragione umana. — In tutto questo ragionamento io rilevo un concetto erroneo, che debbo ripudiare, e riconosco un concetto vero, che punto non infirma la nostra dottrina. La trasformazione del sensibile particolare nell'intelligibile universale, della sensitività fisica nella ragione umana è un concetto radicalmente sbagliato. Noi abbiamo testè rilevato, che la sensazione, e quindi la percezione sensitiva sono di loro natura racchiuse entro a limiti tali, che non possono sollevarsi all'universale, al necessario, all'immutabile: togliete questi limiti, e voi avrete distrutto la sensitività fisica, anzichè trasformata in ragione. Trasformare propriamente è mutar forma, serbando intatta la natura: nel caso nostro non abbiamo più il sentire fisico, ma la ragione, che però non si sa donde sia sbucata. È cosa universalmente ammessa, che non è della natura dell'animale lo astrarre, il generalizzare, l'indurre, il possedere idee generali, cioè non rispondenti ad oggetti particolari determinati. Per altra parte gl'intelligibili della scienza eccedono di loro natura i sensibili della percezione in virtù della loro universalità e necessità; epperò nessuna alchimia del mondo varrà ad esplicarli di là dove non ci sono.

Ora rilevo quello, che di vero si nasconde nella esposta difficoltà. L'uomo è così fatto per natura, che nella sua presente condizione la mente non può esplicare convenientemente la sua virtù intellettiva senza il sussidio dell'organismo corporeo. È noto come la funzione intellettiva, che addimandasi esperienza, ed è fonte di tutto quell'ordine di cognizioni, le quali si riferiscono al corporeo universo, abbisogna, come di organo indeclinabile del suo esercizio, dell'uso dei sensi fisici esterni, sicchè se natura ne avesse forniti di un sesto senso, avremmo un nuovo ordine di cognizioni. Quest'elemento sensibile, che giace implicato nel conoscere e nel sapere sperimentale, non manca nemmeno in quell'ordine più elevato di cognizioni umane, che sono un portato della pura ragione, ed hanno per obbietto le verità universali, necessarie e soprassensibili, ma vi apparisce sotto una forma speciale e più elaborata, cioè la parola, che è un sensibile, fatto segno di un intelligibile. Tutta adunque, quant'è, la scienza nostra, riguardi essa l'universo sensibile o lo spirituale e soprassensibile, rinviene nel linguaggio la sua espressione necessaria; che anzi, quanto più i nostri concetti si elevano nella sfera delle astratte generalità, tanto più abbisognano dei segni verbali, che li fermino, li determinino e li circoscrivano. Adunque alla compiuta scienza umana occorrono la ragione, come artefice e causa, i sensi, come strumento:

l'errore del sensismo è tutto nel riguardare la ragione quale uno esplicamento del senso. Ancora, avuto riguardo allo sviluppo cronologico e successivo dell'umano soggetto, avviene che in lui si svolge la vita sensitiva fisica prima che la razionale, tantochè esso comincia a percepire le cose per opera de' sensi, e dal particolare s'innalza poi all'universale. Ma ciò non vuol dire, come sentenziano i sensisti, che l'universale o l'intelligibile sia una trasformazione del sensibile o del particolare, e la sensitività diventi ragione, bensì che il soggetto umano possa, mercè la ragione a lui *insita* per natura, dall'ordine delle cognizioni particolari ascendere a quello delle universali; nel qual senso va intesa la sentenza di Aristotele: *niente si pensa senza fantasma;* e quell'altra notissima peripatetica: niente vi è nell'intelletto, che pria non sia stato già nel senso. Conchiudo colla proposizione 29ª della *Monadologia* di Leibnitz: « La cognizione delle verità necessarie ed eterne è quella che ci distingue dai semplici animali e ci fa possedere la ragione e la scienza, sublimandoci alla conoscenza di noi stessi e di Dio. Ciò si chiama in noi anima ragionevole o spirito ».

II. — L'arte umana e la sensitività animale.

Dalla scienza all'arte corre logico e spontaneo il trapasso. Idealizzare la realtà, ecco la scienza; realizzare l'ideale, ecco l'arte; quella segna un movimento concentrativo dello spirito umano, che dalla realtà esteriore intelligibile si raccoglie nell'interiorità dell'idea, che la ritrae; questa per contro apparisce un processo eccentrico ed espansivo della mente, che estrinseca in forma sensibile gl'interni suoi concepimenti ideali nel mondo estetico ed industriale. Dissi avvertitamente *in forma sensibile*, essendochè mentre la virtù creatrice di Dio tragitta dal suo verbo ideale vive sussistenze e realtà vere ed effettive, l'attività artistica dell'uomo non produce già nuove sostanze, ma niente più fa che imprimere novelle forme da essa ideate alla materia apprestatale dalla natura medesima.
Se le produzioni artistiche possano rampollare dalla sensitività animale, o non piuttosto arguiscano nell'umano soggetto un principio mentale superiore e specificamente diverso, è cosa che ha da emergere dalla ragione spiegativa dell'arte. Il concetto di arte chiama siccome suo termine correlativo il concetto di natura, e da esso attinge la suprema ragione che lo illustra. Or come la natura arguisce quale sua cagione efficiente la mente divina, che pensando la crei, così l'arte argomenta la mente umana che la preesistente realtà della natura trasformi modellandola sopra un'idea interiore. Corre per conseguente tra la natura e l'arte siffatta corrispondenza, che importano entrambe nel loro soggetto efficiente un

ideale preesistente, che poi in esse apparisca incarnato e vivo; con questo notevol divario però, che la natura è vera creazione di Dio, che trae dal nulla senza mezzo, ossia mercè la sola virtù del suo pensiero, nuove sussistenze; l'arte in quella vece è mera trasformazione di preesistente materia, operata dall'uomo col mezzo della mano ministra del pensiero. Di tal modo l'arte rinviene il primo suo fondamento in Dio (1), come ha nel pensiero umano la sua virtù efficiente, nella mano il suo strumento, nella natura la sua condizione, nella materia il campo della sua attività, nel quale senso va intesa la sentenza registrata in principio della *Fisica* di Aristotele: « *Ars imitatur naturam in quantum potest* », sentenza verseggiata dal poeta là dove si legge « Che l'arte vostra quella, quanto puote, Segue, come 'l maestro fa il discente; Sì, che vostr'arte a Dio quasi è nipote (*Inf.* c. XI, v. 103-105) » (2).

Ora è pregio dell'opera il ricercare tutti gli elementi costitutivi dell'arte. Poniamo ad esempio una produzione artistica propria di quelle arti, che si dicono meccaniche o industriali, o mestieri, *un tavolo*, ed un'altra produzione artistica propria delle arti belle o professioni liberali, *una statua*. Rendiamoci ragione di questi due fatti, e ci troveremo gli elementi, che entrano nel concetto dell'arte.

Il tavolo e la statua importano entrambi una causa che li abbia prodotti, cioè l'attività dell'artefice. Ma l'artefice ha forse esercitata questa sua attività ciecamente ed istintivamente, come fanno le api, che costruiscono il loro alveare, od il castoro, che lavora la sua capanna? No certo: egli ha lavorato sapendo quel, che voleva fare, ed il come ed il perchè intraprese il suo lavoro. Dunque diremo che la sua attività è consciente e riflessiva. In terzo luogo il falegname si è formato in mente da prima il disegno del tavolo, e lo scultore l'ideale, che ritrasse poi nella statua: dunque entrambe queste due produzioni importano nell'artefice

---

(1) È sentenza dei platonici, che l'arte è prima nell'intelletto di Dio, quindi nella natura, dappoi nell'intelletto dell'uomo.

(2) Quindi si chiarisce radicalmente falsata l'hegeliana teorica della natura, cui il filosofo tedesco risguarda siccome il portato di una cieca e bruta necessità, come cioè l'alterazione dell'Idea assoluta, inconscia del suo fatale sviluppo, mentre considera l'arte quale una libera e conscia manifestazione dello spirito umano, epperò tale da trascendere per immenso intervallo la natura. Siffatta teorica è un logico corollario del concetto panteistico hegeliano, che a capo della universalità delle cose pone la cieca e vuota idea, relegando in coda di tutto l'essere lo spirito intelligente e libero. Tutt'al contrario e ben a ragione il Teismo concepisce il supremo principio di tutto l'essere siccome Spirito infinito, e riguarda la natura come un libero ed intelligente lavoro dello Spirito divino, l'arte quale una manifestazione dello spirito umano, che dalla natura si solleva a Dio e ne imita il magisterio.

il senno, che concepisce il disegno o l'ideale. Ma il senno da sè solo non basterebbe se non fosse sussidiato dalla mano, che traduce in atto il concetto ideale rivestendolo di una forma esteriore e sensibile. L'attitudine artistica della mano è universalmente riconosciuta come un pregio caratteristico della specie umana, ma essa non può essere spiegata senza risalire alla mente, che la adopera siccome strumento dei suoi lavori artistici ed esecutrice delle sue idee. L'uomo non è artista per ciò solo, che è dotato della mano, ma perchè possiede la ragione, di cui la mano è ministra; il che non avverte il materialista, il quale attribuisce la superiorità dell'operare umano su quello del bruto al mero organismo della mano. Epperò Aristotele appellò la mano lo strumento degli strumenti: quindi il verso del poeta: *La mano, che obbedisce all'intelletto*, e Dante parla dell'artista, *che ha l'abito dell'arte e man che trema.*

Finquì adunque abbiamo rinvenuto questi elementi: un'attività consapevole, il senno che concepisce un disegno o un ideale, la mano che eseguisce. Ma nè il falegname potrebbe costrurre il tavolo, nè lo scultore lavorare una statua, se entrambi non adoperassero o legno, o marmo od altra materia qualsiasi non creata da loro, ma somministrata dalla natura. Adunque anche la materia va compresa fra gli elementi contenuti nell'arte, la quale mira appunto allo scopo di atteggiare, modellare, trasformare la materia in guisa che presenti effettuato e direi incarnato in sè il disegno o l'ideale concepito dalla mente dell'artista. Raccogliendo insieme tutti questi elementi, diremo che l'arte è l'attività consapevole dell'umano soggetto, che mercè il senno servito dalla mano trasforma la materia sì che risponda all'idea da lui concepita.

Da questo concetto dell'arte già apparisce, che essa rivela il dominio dell'uomo sulla natura fisica, l'impero dello spirito sulla materia, il qual dominio arguisce nell'uomo una facoltà speciale che supera per natura la sensitività animale. La cosa apparirà in tutta la sua evidenza se ci faremo a raffrontare i singoli elementi dell'arte colla sensitività animale.

Siccome la scienza importa l'io umano intelligente e conscio di sè, come suo soggetto, ed il Vero, come oggetto suo proprio, così l'arte importa altresì un soggetto dotato di potenze estetiche, ed un oggetto, che è il Bello. Consideriamo questi due aspetti inchiusi nel concetto dell'arte, e vediamo se essi importino l'universalità della mente, come cosa diversa dalla sensitività animale.

Che è il Bello? È lo splendore del Vero, fu detto e si ripete continuamente; ossia è il Vero rivestito di una forma sensibile, o, come dice il Gioberti, l'unione di un tipo intelligibile e di una forma sensibile per mezzo della fantasia estetica. Esso adunque importa il Vero, ossia un ideale, un tipo, che ne è l'elemento intelligibile, ritratto poi in forma sensibile per via di colori nella pittura, del suono nella musica, della

parola ritmica nella poesia, del marmo nella scoltura e va discorrendo. Ciò posto, lo studio fatto intorno la natura della scienza ha già messo in chiaro, che il Vero, e quindi l'ideale tipico, trascende il mondo sensibile e materiale ed alberga in una regione soprassensibile e spirituale. La mente apprende l'ideale della donna, l'ideale del perfetto guerriero, l'ideale dell'uomo perfetto; ma chi e dove mai, e con qual senso ha percepito quest'ideale nel mondo esteriore? Chi mai ha veduto quaggiù coi proprii occhi l'Elena di Zeusi, tipo di bellezza femminile, l'Apollo di Belvedere, tipo di bellezza maschile, Ercole, tipo della forza umana, come fossero persone vive e concrete? Interrogato l'Urbinate donde mai avesse ritratto forme così incantevoli e leggiadre, quali risplendono nei suoi immortali dipinti, rispondeva: *da una certa idea*. Il Parini e l'Alfieri si dicevano impotenti a ritrarre nelle carte quel tipo ideale di bellezza, che rifulgeva nella loro mente. In breve, arte senza ideale non si dà; la sensitività animalesca può l'ideale offuscare, o corrompere, generare non mai. Se l'uomo se ne stesse tutto racchiuso nel sentire corporeo, l'artista non potrebbe vagheggiare altro ideale se non quello solo del fango e della materia, e l'arte rimarrebbe detestabile strumento di corruzione e nulla più. La cosa si pare vie più manifesta nell'arte letteraria, in cui l'artista deve, in sentenza di Socrate, esprimere le operazioni e qualità morali dell'anima (secondochè riferisce Senofonte ne' *Memorabili*, libro 3°, c. 9). La comedia, la tragedia, l'epopea ritraggono l'uomo colle sue passioni, che combatte la lotta tra il turpe e l'onesto; e questa lotta che si agita nel mondo morale dell'arte, non può rinvenire nel solo senso fisico la sua ragione spiegativa, perchè essa si dibatte appunto tra le spirito e la materia.

Dall'oggetto, in cui l'arte si appunta, passiamo al soggetto, da cui essa muove, come da sua cagione efficiente, e scorgeremo agevolmente, come essa importi nell'uomo tali potenze estetiche, da non potersi spiegare colla semplice virtù del senso fisico. Conoscere il bello, o naturale od artistico, sentirne e gustarne la soave potenza, concepir l'ideale, inspirarsene ed esprimerlo in forma sensibile, tali sono i momenti soggettivi dell'arte, a cui rispondono altrettante facoltà nel soggetto umano. Viene prima tra di esse la percezione estetica, che sta nel cogliere nella natura esteriore quell'armonia di parti e quel vario consenziente nell'uno, senza di cui non si dà bellezza, e nel contemplare attraverso le forme venuste della materia le idee in essa espresse e raffigurate, risalendo così alla Mente divina, che ideò gli archetipi dell'universo e li incarnò avvivati nelle varie nature del cosmo. Ora a percepire l'armonico insieme degli oggetti sensibili e ravvisare l'intima idea, che essi adombrano, non vale il senso fisico da sè solo, perchè circoscritto all'impressione soggettiva e particolare; bensì occorre una virtù razionale, sussi-

diata da' sensi, ma superiore ad essi. « L'interiore dell'uomo può esso solo percepire l'interiorità della natura; è l'anima mia, che sente l'anima dell'universo. Nessuno si crede di vedere de' giudici della bellezza negli esseri inanimati e nemmeno nei bruti: l'animale è bello, ma la bellezza esso non sa riconoscere, nè giudicare » (1). Alla percezione estetica tien dietro il sentimento estetico, il quale è ben altro anch'esso dalla fisica sensazione, perchè è suscitato dalla cognizione del bello, e quindi dell'ideale intelligibile, che traspare dalle forme venuste della materia. Il bruto si rimane muto ed impassibile davanti all'Apollo di Belvedere ed alle scene incantevoli della natura. Conosciuto e sentito il bello, che si rivela nel mondo della natura e dell'arte, sorge la fantasia estetica, che concepisce l'ideale, se ne sente inspirata come alla presenza di un Dio, e si agita irrequieta finchè lo abbia espresso in forma sensibile, dandogli moto, vita ed affetto. A concepire e colorir l'ideale, l'artista spazia collo sguardo attraverso le bellezze del cosmo, ne elegge le forme più aggraziate e venuste, che rispondano alla sua aspirazione, e ne forma un tutto, che in natura non esiste, come la bella mano della dantesca Matelda, che sceglie fior da fiore ne' variopinti campi del paradiso terrestre, e ne compone un mazzo, simbolo della vita interiore. Così il Giove olimpico degli antichi accoppiava in bell'armonia la testa de' sapienti, la barba e la chioma de' sacerdoti, la maestà dei re, l'ispirazione de' poeti. Ora come mai può giungere a tanto la sensitività animale? Che mai può essa avere di comune coll'ispirazione, questo sublime entusiasmo, che fa sclamare l'artista: Est Deus in nobis, agitante calescimus illo? La sua impotenza si rivela viemaggiormente in quell'ultimo atto della virtù estetica, che riveste di apparenza sensibile l'ideale concepito, improntandolo nelle forme della materia: il che importa nell'artista la virtù di padroneggiar la materia facendola servire di strumento all'attuamento esteriere del suo ideale. Ponete mente alla mano dello scultore, che lavora un pezzo di marmo greggio ed informe. Ei lo viene a poco a poco foggiando, lo tocca e ritocca finchè esprima scolpita e viva l'idea che portava in mente. Questo lavorìo dello scultore dimostra il suo dominio sulla materia. Gli è evidente, che la sensitività animale, anzichè dominar la materia, ne è signoreggiata e schiava, perchè dipende dagli organi corporei e dai corpi esterni, che li impressionano. La materia non può dominar la materia. Quindi a ragione il Brothier, a differenziare l'uomo dai bruti, lo dice *animale creatore* (2), perchè di tutti gli animali egli solo sa costrurre un utensile, cioè uno strumento di lavoro. Cogli stru-

---

(1) Cousin, *Del Vero, del Bello, del Buono*, lez. 27.

(2) *Abbozzo di un glossario filosofico*, pag. 53.

menti concepiti dal suo pensiero e costrutti dalla sua mano, l'uomo trasforma l'universo corporeo nel duplice mondo delle arti belle ed industriali, e crea nella natura stessa una nuova natura. « Nostris denique manibus (scrive Cicerone, *De nat. Deor.*, lib. 2, § 60) in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur ». I bruti non hanno mai scoperto nè inventato il menomo che.

Le cose fin qui discorse si avverano non solo in quella guisa di arte, che dicesi inventiva o creatrice, perchè produce un tutto estetico non esistente in natura, ma altresì in quell'altra specie di arte, che imitativa impropriamente si appella, perchè offre al nostro sguardo sotto colori vivi ed animati un oggetto realmente osservato in natura. Poichè l'arte imitativa non vuol essere una nuda fotografia della realtà: imitar la natura non vuol dire copiarla servilmente e meccanicamente, bensì fa d'uopo anzitutto comprenderla nella sua significazione ideale, poi saper disciogliere la mischianza, che essa ci presenta, del bello e del deforme, del sublime e dell'ordinario, del grave e dell'indifferente, porre in risalto le particolarità, che più giovano all'effetto, e rimuovere tutto, che possa in qualche modo nuocere all'intendimento dell'arte, quasi ramo, che vieta all'occhio di contemplare da una vaga altura una bella scena campestre. In una parola, a riprodurre la natura col mezzo dell'arte imitativa occorre averla riconcepita e quasi ricreata davanti alla nostra mente, averla direi spiritualizzata dentro di noi depurandola della materialità sua. Se tanto possa la sensitività animale, chi ha fior di senno, il dica.

Bandiremo noi dunque dall'arte il senso fisico? No certo. Noi non intendiamo di fare dell'uomo un puro spirito, come costumano i trascendentalisti, nè ridurlo a pura materia, secondo i placiti del materialismo; ma lo comprendiamo tutto quant'è, una vivente armonia di spirito e di materia. Percio siccome nella critica della scienza abbiamo riconosciuto, che il nostro lavoro intellettivo s'intreccia coll'operare sensitivo sì, che non è possibile alla mente concepire e richiamare le verità intelligibili senza il sussidio de' fantasmi, e della parola, così qui riconosciamo necessario all'arte l'intervento de' sensi fisici estetici, la vista e l'udito, e della mano, come ministra de' lavori artistici. Poichè col loro sussidio si percepiscono le forme venuste e graziose sparse qua e là nel mondo della natura, colla mano si atteggia la materia conforme all'intenzion dell'arte, e il bello importa una forma sensibile, che riverberi un ideale. È vero adunque, che nell'arte entra il sensibile, ma è solenne errore il ridurla al solo sensibile, o spiegarla col solo senso fisico. Il sensismo, come è la morte della scienza, così è la tomba dell'arte.

La moralità e la sensitività animale.

L'ordine morale posa tutto quanto su due termini, che sono un soggetto dotato di libero volere, ed un oggetto, che è il dovere, ossia la legge, norma imperativa dell'umano operare. Dall'armonia di questi due termini scaturisce la moralità, che può venire espressa dalla formola: volere liberamente il dovere. Perchè il sentire corporeo valga a spiegare la moralità umana così intesa, necessita che renda ragione dei due termini, ond'essa risulta. Vediamolo.

La facoltà, che conferisce all'uomo un carattere morale, è l'attività volontaria, ossia la libertà illuminata dalla ragione, che conosce l'ordine universale delle cose, fonte del giusto e dell'onesto. In grazia della libera volontà l'uomo possiede se medesimo, ha il dominio di sè e dei proprii atti, è fatto arbitro delle proprie sorti, determinandosi ad operare per sua spontanea virtù. Le azioni moralmente libere muovono da lui come da loro vera cagione efficiente e conscia di sè, epperò sono propriamente sue perchè da lui conosciute e volute: di qui la responsabilità della persona, il merito ed il demerito delle azioni. Da siffatto concetto della libera volontà apparisce il profondo divario, che intercede tra questa facoltà morale e la sensitività animale. È pronunciato solenne proclamato altresì dai materialisti questo, che la materia, vuoi inanimata, vuoi vivente, è dominata da leggi ferree ed ineluttabili in ogni suo moto. Se adunque l'essere umano si assolve tutto quanto nel sentire corporeo, la sua libertà morale è ita. Egli non possiede più il dominio di se medesimo, ma è dominato da quell'insuperabile istinto, da cui sono mai sempre incalzati i bruti; non si determina ad operare per virtù interiore di libera coscienza, ma segue l'impulso fatale del senso. Allora a che più rispondere di azioni, che non sono figlie della nostra libera attività, ma della necessità irrefrenabile del senso? Chi oserà profferire parola di condanna contro il sicario, se una forza fisiologica irresistibile gli armò la mano di un pugnale, ed egli corse al delitto con quella fatalità medesima, con cui il fulmine piomba dall'alto ed incenerisce un vivente? Se la sensitività animale domina sovrana nell'uomo, donde mai egli attingerà la forza morale per tenere a modo gli appetiti inferiori e temperare la foga de' desiderii, o piuttosto perchè lottare ancora contro gli ignobili istinti e le lusinghe de' sensi? La logica non si scongiura. « Color che ragionando andaro al fondo, S'accorser d'esta innata libertate; Però moralità lasciaro al mondo » (1): ma il materialista, che spegne nella sensitività animale la libera volontà dello spirito, rinnegherebbe se stesso,

---

(1) Dante, *Purgatorio*, c. 18, v. 67-69.

se più parlasse di coscienza morale, di dovere, di responsabilità, di imputabilità delle azioni, di merito e di demerito, tutte cose inconciliabili col principio fatalistico del sensismo. Se l'uomo in fondo in fondo non è che un bruto, non avrà altra morale se non quella medesima del bruto, ed una morale brutale (parole essenzialmente contraddittorie), è l'antitesi della morale propriamente umana. Qualche anno fa si adunarono a convegno parecchi naturalisti e medici tedeschi a Goettinga: sorse in mezzo alla discussione Rodolfo Wagner, ed uscì arditamente in queste pubbliche parole: « La morale, che fluisce dal materialismo scientifico, si raccoglie in questi motti: mangiamo, e beviamo, chè domani non saremo più. Tutti i grandi e nobili pensieri son vani sogni, fantasmagorie, giuochi di automi a due braccia, che corrono su due gambe e si decompongono in atomi chimici per ricomporsi novellamente da poi ». A quelle parole si protestò dai materialisti, si gridò alla calunnia; ma la logica non ascolta proteste. Incatenar l'uomo alla fatalità ineluttabile della sensitività animale, e poi sentenziare, che il bene ed il male stanno in sua balìa, ed imputargli a lode od a biasimo atti, che non sono suoi è una contraddizione solenne, cui nissuno sforzo d'ingegno varrà a risolvere mai.

Il sentimento della nostra libertà morale giace così profondo nell'intimo del nostro essere, che pone i materialisti in un impiccio davvero inestricabile. Alcuni, disperati di poter conciliare la libera volontà col loro sistema, ricisamente la rinnegano nell'ordine speculativo, ma nel giro della vita pratica le si mostrano ossequenti, ribellandosi così alla logica. Altri invece sembrerebbe le facciano grazia, ma nel discorrerne si avvolgono in un linguaggio così tortuoso, malfermo ed incoerente, che mal ti riesce a cogliere netto il loro pensiero: un esempio ne porge il Büchner nel capitolo ventesimo della sua opera *Forza e materia*, dove discorre del libero arbitrio. La libertà morale combatte talfiata il senso; dunque essenzialmente gli sovrasta, nè può con questo confondersi. Uopo è risolversi o per la libertà contro il sensismo, o per il sensismo contro la libertà.

La moralità (abbiamo detto) muove, come da suo soggetto, dal libero volere dell'uomo, e va, come ad oggetto suo, al dovere. Ora anche quest'altro termine dell'ordine morale non può scaturire dal sentire corporeo, nè rinvenire in esso la sua ragione. Basterebbe all'uopo avvertire, che il dovere suppone il libero potere, essendochè gli esseri irragionevoli sono fatalmente soggetti alle forze della natura, non però obbligati nel vero senso del vocabolo; e siccome il materialismo spegne la libertà, così distrugge ad una il dovere. Ma è bene chiarire meglio la cosa. Il dovere è la stessa legge morale riguardata nella sua formola imperativa, ossia è il Buono considerato come oggetto e norma direttiva della nostra libertà. Ora il Buono è tale per natura, che trascende di tutto punto la

sensitività animale. Infatti il giusto, e l'onesto riposa sull'ordine dell'universo, ossia sulle essenze medesime delle cose e sui loro rapporti, epperò si stende uno e sempre lo stesso per tutti i secoli, per tutte le regioni, per tutte le genti, ed ha la sua suprema ragione in Dio, autore e vindice dell'ordine universale. Ora nessuno de' nostri sensi corporei vale a sollevarci fino al concetto dell'ordine dell'universo, in cui dimora il Buono, il giusto, l'onesto: l'universalità del concetto è dono peculiare dello spirito, il senso è legato al particolare, che muta e passa. Nel sistema, che discutiamo, l'uomo non può avere altra legge del suo operare, che quella del senso fisico, il quale ha per oggetto suo proprio il piacevole: *fa il piacer tuo, schiva il dolore*, ecco il supremo imperativo morale; e siccome il senso muta a seconda degli individui, de' tempi, dei luoghi, perciò invece del bene onesto sempre identico ed uno avremo tante guise di morale, quante sono le forme momentanee del piacere. Vi ha di peggio, ed è, che vedremmo scomparire ogni essenzial differenza fra il bene ed il male, la virtù ed il vizio. come nella scienza abbiam veduto svanire ogni divario fra la verità e l'errore. Infatti il senso fisico, perchè fatale nel suo operare, non può non conformarsi mai sempre alla sua legge, epperò tutto è bene per necessità, o meglio non v'è più nè onesto, nè disonesto, nè giusto, nè ingiusto, perchè dicesi moralmente buona o malvagia un'azione fatta con libertà di volere, e conforme o discorde dalla legge morale. Ecco dunque rovinato dalle fondamenta tutto l' ordine morale. Distrutto il dovere, cade altresì il diritto, che n' è termine correlativo, poichè se il dovere è sinonimo di piacere, il diritto si convertirà nella forza, e la società si agiterà tra il dispotismo e la licenza. Così il disinteresse, l'abnegazione, il sacrificio insieme colla virtù diventano vanissimi nomi nel sistema, che fa la materia sovrana dominatrice dell'uomo. Negazione della scienza, negazione dell'arte, il sensismo fisico è altresì il sepolcro della morale.

La religiosità e la sensitività fisica.

Rimane a disaminare delle divisate manifestazioni della specie umana la religiosità, la quale da tutte le altre si differenzia in questo, che essa ha per suo proprio ed immediato oggetto Dio risguardato nella sua concreta e vivente realtà, mentre la scienza si posa nel Vero, l'arte si appunta nel Bello, la moralità termina nel Buono. Ma siccome il Vero, il Bello ed il Buono sono tre appartenenze od attributi di Dio in cui si sostanziano siccome in loro soggetto e vi trovano la loro ragione di essere (1), così la religiosità, pur mentre distinguesi dalle tre forme del-

(1) Infatti la scienza indagando le ragioni spiegative delle cose sale dall'uno all'altro ordine delle sussistenze finite, e compiuto il suo processo ascensivo si trova condotta in

l'umanità precedenti, intimamente con esse si compenetra sovraneggiandole tutte siccome ragion prima e finale delle medesime senza però mai venire assorbita od identificata nè colla scienza, nè coll'arte, nè colla moralità, siccome pretendono dall'un lato i panteisti tedeschi, segnatamente Hegel, dall'altro lato gl'ipermistici ed i fautori della morale indipendente. La religiosità è un fatto permanente, costante, universale, che si riscontra in ogni pagina della storia, in ogni luogo e tempo; per conseguente si chiarisce fondato nell'intrinseca natura dell'uomo (1), e, perchè tale, non verrà mai tempo in cui possa scomparire nell'arte o nella scienza, od in altra progressiva manifestazione dell'umana specie.

---

faccia all'Essere infinito, ragione ultima e suprema di tutte cose: il Vero è infinito. L'arte presuppone come suo fondamento la natura, che è figlia di Dio, e le bellezze sparse per l'immensità del cosmo *sono scala al Fattor, chi ben l'estima:* quindi l'Alighieri cantava: « Chiamavi il cielo, e intorno vi si gira, mostrandovi le sue bellezze eterne » (*Purg.* 14, 148): il Bello rivela l'infinito. La moralità ha suo natural fondamento nell'ordine dell'universo, l'ordine importa un Ordinatore supremo: il Buono è Dio.

(1) « L'uomo può meglio venir definito un animal religioso, che un animal ragionevole, ove tu ponga mente che negli altri animali si manifesta alcunchè di ragionevole (*analogon rationis*, direbbesi meglio), ma nulla affatto di religioso (Harrington, cap. 2, aforis. 35) ». Questo medesimo concetto mi si mostra in Lattanzio Firmiano, il quale al cap. 7, *De ira Dei*, dopo di aver avvertito, che anche nei bruti si scorge alcunchè di *simile* (non però di identico) alla parola, al riso, alla ragione, alla provvidenza dell'uomo, afferma, che della sola religiosità non si trovano le menome traccie negli animali. Ecco le sue parole. « Illud nullus philosophus asseruit unquam, nihil inter hominem, et pecudem interesse: nec omnino quisquam modo, qui se sapiens videri vellet, rationale animal cum mutis et irrationabilibus coaequaverit... Etsi non sint talia in brutis, tamen similia videri posse. Proprius homini sermo est, tamen et in illis quædam similitudo sermonis: nam et dignoscunt invicem se vocibus; et quum irascuntur, edunt sonum jurgio similem, et quum se ex intervallo vident, gratulandi officium voce declarant. Nobis quidem voces eorum videntur inconditæ, sicuti illis fortasse nostræ, sed ipsis, quæ intelligunt, verba sunt. Denique in omni affectu certas vocis notas exprimunt, quibus habitum mentis ostendunt. Risus quoque est homini proprius, et tamen videmus in aliis animalibus quædam signa lætitiæ, quum ad ludum gestiunt, aures demulcent, rictum contrahunt, frontem serenant, oculos in lasciviam resolvunt. Quid tam proprius homini, quam ratio et providentia futuri? Atqui sunt animalia, quæ latibulis suis diversos, et plures exitus pandant, ut si quod periculum inciderit, fuga pateat obsessis, quod non facerent, nisi inesset illis intelligentia et cogitatio.... Longum esset, si exequi velim, quæ a singulis generibus animalium fieri soleant humanæ sollertiæ simillima. Quod si horum omnium, quæ adscribi homini solent, in multis quoque deprehenditur similitudo, apparet solam esse religionem, cujus in brutis nec vestigium aliquod, nec ulla suspicio inveniri potest. Religionis enim propria est justitia, quam nullum aliud animal attingit..... Justitiæ autem Dei cultus adscribitur: quem qui non suscipit, hic a natura hominis alienus, vitam pecudum sub humana specie vivit. Quum vero a ceteris animalibus hoc pene solo differamus, quod soli omnium divinam vim, potestatemque sentimus, in illis autem nullus sit intellectus Dei, certe illud fieri... »

Avuto l'occhio a questa intima congiuntura della religiosità colle altre umane manifestazioni, apparisce già fin d'ora l'assoluta impotenza della fisica sensitività a produrla ed a spiegarla; essendochè se, attese le cose superiormente discorse, nè la scienza, nè l'arte, nè la moralità possono riguardarsi come un portato, od una elaborazione del sentire animale, per più forte ragione è a dirsi lo stesso della religiosità, il cui proprio oggetto trascende gli oggetti peculiari delle altre forme specifiche dell'umanità, sollevandoli ad una più alta unità comprensiva. Tuttavia siccome i materialisti si argomentano di dimostrare che la religiosità non è una nota siffattamente caratteristica dell'uomo, che non se ne riscontrino le traccie od il germe negli animali, così ragion vuole, che trattiamo di proposito l'argomento.

Carlo Vogt, nell'ottava delle sue *Lezioni sull'uomo* pigliando a confutare il Quatrefages, che risguarda la religiosità quale un carattere omninamente proprio dell'uomo, e per niente partecipato dai bruti, così scrive: « Si « trova presso gli animali almeno il germe della credenza ad esseri mi« steriosi di natura superiore, che bisogna temere. Il cane ha certamente « paura dei fantasmi, non meno che un Bretone od un Basco: ogni fe« nomeno sorprendente, di cui il suo naso non gli dà precisa cognizione, « determina anche nel cane più coraggioso un sentimento di terrore il « più insensato.... La credenza nel soprannaturale, nell'incognito è il « germe di tutte le idee religiose, e questa credenza si trova in alto grado « sviluppata nei nostri animali domestici intelligenti, nel cane e nel ca« vallo. Il germe di queste idee, come di altre, fu sviluppato dall'uomo « e convertito in sistema, in fede ». La paura dell'ignoto, ecco il concetto, che qui il Vogt ci porge della religione: forze superiori al credente, non importa poi se siano finite od infinite, purchè gli appariscano ignote e misteriosamente superiori, ecco il Dio del Vogt. Ora è egli questo il Dio della religiosità umana?

La religione (chi ben la riguarda nel suo formale concetto) importa una dualità di termini, l'uomo e Dio, ed un vincolo che li collega. Però il vincolo religioso non può essere un legame qualsiasi, quale sarebbe il nesso universale e metafisico di causalità, che stringe gli esseri finiti tutti quanti col loro principio efficiente, il cosmo con Dio, bensì vuole attemperarsi all'indole peculiare del soggetto religioso, il quale essendo dotato d'intelligenza, che si solleva al supremo principio ordinatore dell'universo, e di libera volontà, che ha per obbietto il Bene sommo ed assoluto, esige per conseguente che il vincolo tra i due termini, il soggetto e l'oggetto della religione, si radichi sulla cognizione e sul libero amore dell'Essere infinito. La religione si regge tutta quanta sovra così fatta attinenza, e può quindi venir definita un vincolo d'intelligenza e di amore tra l'uomo e Dio.

Determinata così la natura propria della religione, quale è generalmente intesa siccome rispondente all'essenza costitutiva dell'uomo, giova ora por mente al come si svolga e si attui la religiosità nello spirito umano a fine di rilevare, se essa possa rinvenire la sua radice nella sensitività animale del bruto. Il primo momento evolutivo della religiosità umana è il concetto dell'Assoluto, siccome quello, senza del quale torna impossibile il sentimento, l'amore, l'adorazione di Dio. La cognizione teologica accompagna in ogni loro punto tutte le manifestazioni della religiosità umana, e ne determina lo sviluppo. Accanto al concetto di Dio, sorto nella mente del fanciullo, si desta il sentimento religioso, il quale diventa poi amore ed adorazione traducendosi nelle opere esteriori del culto. Tutte queste forme evolutive della religiosità vanno via via ampliandosi e consolidandosi a mano a mano, che l'idea di Dio si chiarisce e si rafforza nella ragione adulta del credente. Mercè la coscienza religiosa l'uomo apprende Dio e con lui si stringe in rapporto personale, riconoscendolo come cagion prima e fine supremo di tutto il suo essere nel tempo e nell'eternità; onde l'immortalità degli animi è insieme coll'esistenza di Dio una credenza, che trovasi in fondo a tutte le religioni: chè lo spirito umano viene da Dio e ritorna a lui. Per tutto ciò la religione non si radica punto, come pretende il citato Vogt, nella cieca credenza ad una forza ignota, che impaura, bensì nella conoscenza di un Essere infinito, che veglia con provvida mente alle sorti di tutti gli esseri e dell'uomo in particolare. Tale è il Dio della credente umanità, e questo Dio non la sola sensitività animale ce lo potrà rivelare giammai, bensì la ragione, che concepisce l'universo come una sintesi immensa, la quale si appunta come in suo centro nell'Essere infinito, cagione e ragion prima di tutte cose. In breve, religione è consapevole ed operosa unione di una personalità finita (l'uomo) con una personalità infinita (Dio): epperò essa ripugna al bruto, che non è persona, ma cosa, essa è privilegio preclaro dell'uomo, che essendo persona ha la ragione dell'infinito.

Il sensista, non venendogli fatto di conciliare il suo sistema colla religione, si appiglia al partito più comodo di confonderla colla paura dell'ignoto, nega l'esistenza di Dio, che non può essere veduto ad occhio nudo, nè raggiunto col telescopio, toglie l'immortalità all'anima per attribuirla agli atomi della materia. Per lui la religione è un pregiudizio, e sia; ma è tal pregiudizio, che ha vinto e vincerà tutti i secoli, e che egli non varrà mai a distruggere, perchè sta indistruttibile, come la natura umana. Per lui Dio non è che una vuota idea destituita di realtà; e sia pure anche questo; ma pur mentre egli nega Dio, Mente infinita ordinatrice dell'universo, negare non può di possederne l'idea. Or bene mi spieghi in grazia, d'onde mai gli è venuta siffatta idea; non certo dai

sensi fisici, i quali si arrestano per necessità alle cose corporee e finite. Gli è quindi giuocoforza ammettere la ragione siccome facoltà dell'infinito, e perchè tale, essenzialmente superiore alla sensitività animale: di questo modo egli si dà per vinto, perchè vale quanto riconoscere, che la religiosità è tal nota caratteristica dell'uomo da differenziarlo specificamente dal bruto.

Il raffronto istituito tra la specie animale e la umana mette capo alle conclusioni seguenti: Il bruto ha comune coll'uomo la sensitività fisica, ma gli sottostà per natura, essendochè il sentire animale nè è, nè può diventare la ragione umana, e per conseguente non può generare la scienza, la quale importa l'intelligenza dell'universale e la parola, non l'arte, che è il trionfo della mente sulla materia, non la moralità che richiede il libero dominio di noi medesimi, non la religiosità, che è il riconoscimento dell'Essere infinito. Il materialismo sensistico apparisce la negazione del Vero, e quindi della scienza e de' suoi teoremi, la negazione del Bello, epperò dell'arte e delle creazioni estetiche; la negazione del Buono e del divino, ossia del dovere e del diritto, della virtù e della religione; la negazione della persona, e perciò della dignità umana, la negazione della discussione scientifica e della libertà sotto tutte le sue forme.

Tutto il vostro lungo ragionamento (obbietteranno gli avversari) posa sopra un falso supposto. Voi avete scambiato la sensitività animale del bruto con quella dell'uomo: se la prima si chiarisce impotente ad elevarsi fino alla scienza, all'arte, alla moralità ed alla religiosità, così non avviene della seconda, la quale ha ben altro valore ed efficacia. A chi ci muovesse siffatta obbiezione noi dimandiamo, se la sensitività animale trapassando dal bruto nell'uomo abbia tanto progredito da mutare affatto natura, o siasi conservata essenzialmente identica, mutando solo di forma e grado. Nel primo caso, ci troveremmo di fronte alla inesplicabile metamorfosi di una facoltà, che trasnatura e diventa come per incanto tutt'altra da quella di prima; e pur accettando ad occhi chiusi questo radicale trasmutamento, ne conseguirebbe per logica necessità la verità della nostra sentenza, che cioè intercede tra l'uomo ed il bruto un divario di natura. La seconda ipotesi poi non regge al martello dei fatti, essendochè la vita umana a contemplarla nel suo razionale sviluppo, ne porge tale una schiera di fenomeni, che alcuni di essi non possono ripetere la loro origine dalla sensitività animale umana per quantunque progredita, altri poi si mostrano con essa in aperto antagonismo.

E veramente è cosa per sè manifesta, che la ragione umana possiede il concetto dell'infinito sotto le varie sue forme, e che la sensitività animale, che ci è comune col bruto, percepisce ciò solo, che è finito e circoscritto in un punto del tempo e dello spazio, come è finito ciascun

organo del corpo nostro, che accoglie l'impressione di un determinato oggetto. Or bene nessuno oserà sostenere da senno, che tra l'infinito ed il finito vi corra un semplice divario di grado, mentre immensa è la distanza, che li separa. Se adunque la sensitività animale versa nell'impossibilità assoluta di fornire all'uomo il concetto dell'infinito, è giuocoforza riconoscere in lui l'esistenza di una facoltà essenzialmente superiore e di natura affatto diversa, qual'è la ragione.

Altro fatto naturale all'uomo è la parola. I bruti non emettono che grida inarticolate, quali sono i latrati del cane, i nitriti del cavallo, i ragli dell'asino, e queste loro grida inarticolate esprimono niente più che sensazioni cieche ed animalesche, impulsi istintivi, percezioni di cose sensibili e materiali. La sensitività animale non può progredire un passo più in là. Di ben altra natura è la parola veramente umana. Essa non solo è un organismo di voci articolate, ma i suoni sensibili e materiali, ond'essa si compone, vengono dalla ragione elevati all'ufficio di significare un mondo soprassensibile ed immateriale, che sovrasta alla sensitività animale, quali sono le idee universali ed astratte, i principii immutabili del giusto e dell'onesto, il sentimento morale e religioso. L'uomo parla, perchè pensa e ragiona, il bruto non parla, perchè non ha una ragione, che gli riveli idee soprassensibili da esprimere con segni sensibili. L'ammettere tra l'umana favella e tra i latrati, i nitriti, i ragli, una medesimezza di natura, torna allo stesso, che pareggiare insieme San Rocco ed il suo cane, Alessandro Magno ed il suo bucefalo, Balaam e la sua asina.

Ancora, il genere umano fa essenzial differenza tra il vero ed il falso, tra il bene ed il male, tra il giusto e l'ingiusto. Ma la sensitività animale non può ammettere siffatta distinzione, giacchè essa è dominata da una ineluttabile necessità. Ogni percezione sensitiva, ogni movimento istintivo che avvenga nell'organismo, è sempre conforme ad una legge necessaria, sicchè mai non può essere altro da quel, che è, nè può avvenire altramente, come già venne chiarito nelle pagine precedenti. Se l'uomo non avesse sortito altra norma del suo pensare e del suo operare che il senso animale, non potrebbe nemmeno sospettare l'esistenza dell'errore, dei pregiudizi, delle azioni malvagie ed ingiuste.

I fatti fin qui accennati sono di tale natura da non poter essere riferiti alla sensività animale, siccome a loro cagione. Gli altri, che ora enumeriamo alla sfuggita, nonchè rampollare da essa, si mostrano in aperto contrasto colla medesima. E tali sono la lotta durissima e persistente, che ci tocca di sostenere contro gli ignobili istinti e le passioni animalesche per tenerci fermi ai principii del giusto e dell'onesto; il sentimento della dignità di nostra natura e della sublimità della nostra destinazione; l'indignazione, che suscita in noi il vedere un uomo trat-

tato da bruto, la persona umana fatta strumento ai capricci altrui; il grido di protesta, che ci prorompe dall'animo ogniqualvolta la forza opprime il diritto; il sentimento di vergogna che proviamo, alloraquando con disonorate azioni ci abbassiamo al livello dei bruti. Gli animali ignorano le lotte morali dell'esistenza e le melanconie dell'anima; godono la vita senza apprezzarne il sublime valore; vivono alla giornata e di mera sensualità senza proporsi una meta ideale, senza presentire l'orrore della morte; nelle loro estrinseche relazioni sono governati da questa legge sovrana: *il forte schiaccia e disperde il debole*, mentre la convivenza umana esige che il forte rispetti e sorregga il debole.

Nel suo *Dizionario storico e critico* all'articolo *Rorarius* P. Bayle sostiene, non potersi con fondate ragioni dimostrare che l'anima delle bestie specificamente differisca da quella dell'uomo. « L'anima de' bruti è una sostanza, che pensa; essa è dunque capace del pensiero in generale; epperò può ricevere ogni sorta di pensieri, può ragionare, conoscere il bene onesto, gli Universali, gli assiomi di Metafisica, le norme della Morale ». L'autore qui scambia affatto il genere colle specie. Dacchè l'anima del bruto è una specie di sostanza pensante (supponiamo pure, che sia tale), e quindi appartiene al genere delle sostanze pensanti, egli ne argomenta, che possiede in sè la virtù intellettiva di tutte le specie di sostanze pensanti. Ma che è mai il genere rispetto alle specie sue? Niente più che una qualità comune a tutte. Che è una sostanza pensante in generale? Nient'altro, che la semplice e mera qualità di pensare, che è comune a tutte le specie di sostanze pensanti. Il ragionamento adunque dell'autore si risolve in questo sofisma: quella specie di sostanza pensante, che è l'anima de' bruti, possiede la qualità comunissima a tutte le specie di sostanze pensanti. Dunque essa può possedere altresì tutte le virtù e qualità proprie e distintive delle altre specie, e quindi dell'anima umana. Gli è come se altri la discorresse di tal guisa: il triangolo appartiene al genere dei poligoni, ossia possiede la qualità comune a tutte le specie di poligoni, una figura piana chiusa da più lati; dunque può possedere tutte le qualità proprie del circolo, del quadrilatero, del pentagono. e via via di ogni specie di poligoni. La formica è capace dell'animalità in generale; dunque può possedere ogni virtù animale, ossia le proprietà dell'elefante, del bue, del cavallo, del cane, ecc. Il ragionamento adunque del Bayle è un mero sofisma, che non regge di fronte alla logica. Ma questa è logica vecchia, che ha fatto il suo tempo (sottentrano qui gli evoluzionisti del nostro tempo); noi facciamo nostro il pensiero dell'autore, ed interpretandolo secondo i principii della scienza nuova lasciamo da banda la vecchia idea de' generi e delle specie e diciamo: l'animalità del bruto dominata dalla forza dell'evoluzione, a poco a poco e per gradi insensibili si svolge nella mente, nella ragione,

e diventa umanità. Ed io alla mia volta ripiglio: Voi dunque sentenziate, che il bruto ha in sè la virtù di diventar uomo, che esso possiede in sè latente ed implicata l'umanità, che insomma è bruto in realtà, in atto, uomo in potenza, in germe. Ma in tal caso voi alterate a capriccio il concetto di bruto e fate violenza al più volgare buon senso, il quale quando dice *bruto* non intende uomo nè reale, nè possibile; e per soprappiù voi deludete la questione dando per dimostrato ciò, che si tratta appunto di dimostrare, cioè voi asserite fin dalle prime, che l'animalità del bruto contiene latente l'umanità: il che è da dimostrarsi.

Lo sviluppo intrinseco degli esseri è un fatto evidentissimo, universale, incessante, che s'impone anche ai ciechi. Ma ogni essere, ogni specie, ogni cosa ha un'essenza sua propria, per cui è quella, che è, e non un'altra, epperò il suo sviluppo non può sorpassare i limiti segnati dalla sua intima natura, non può mutare l'essenza di un essere, ma modificarne i gradi. Un'azione intrinsecamente ingiusta non può diventare giusta col volgere del tempo; il piacere e l'interesse non può diventar dovere e sacrificio; le percezioni meramente sensitive e materiali non possono diventare idee astratte e trascendentali; chè sarebbe mutamento di essenza e non di grado. Nè mi si opponga, che questo cangiamento di specie e di essenza, ossia questa evoluzione non si compie in modo immediato e subitaneo, ma per gradi insensibili sicchè non ci è dato di notare le minime differenze impercettibili, per cui una forma non è più quella di prima, e non è ancora un'altra, non ci è dato di segnare il punto, in cui cessa una specie e ne comincia un'altra. Poichè questi gradi di sviluppo appunto perchè insensibili, cioè tali da non potere essere avvertiti, queste minime differenze appunto perchè impercettibili, sfuggono al pensiero, e non le possiamo ammettere perchè non le possiamo concepire. L'erba così detta *sensitiva* (hanno detto alcuni evoluzionisti) è un preludio, un primo passo alla sensitività animale. Tanto varrebbe il dire, che l'igrometro, il quale si allunga o si accorcia secondo la secchezza dell'aria, è anch'esso un preludio alla sensitività animale; oppure il gorgoglio di un liquido in ebullizione è un preludio al grugnito del maiale (1).

CONCLUSIONE.

Abbiamo fin qui contemplato l'universo sensibile nella serie progressiva e graduale de' suoi esseri, ed il nostro pensiero è successivamente passato dal minerale alla pianta, dalla pianta al bruto, dal bruto all'uomo, sintesi perfetta e supremo fastigio del mondo visibile. Dissi avvertita-

(1) Vedi la nota (*a*) in fine al volume.

mente, che è il nostro pensiero *quegli*, che contemplando gli esseri discorre dall'una specie inferiore all'altra superiore e più perfetta, e non è punto la natura che abbia compiuto questo passaggio come se il minerale si fosse trasformato in pianta, dalla pianta fosse originato il bruto, dal bruto l'uomo. Lo studio comparativo di queste diverse guise di esseri ne ha condotto a conchiudere, che il minèrale, la pianta, il bruto e l'uomo posseggono ciascuno principii costitutivi suoi proprii ed una propria specifica essenza per modo da non potere essere considerati nè come successive trasformazioni degli uni negli altri, nè come manifestazioni diverse e progressive di un medesimo tipo. Intime di certo sono le attinenze, che li collegano, ma in mezzo alle loro colleganze il principio costitutivo di ciascuno rimansi inalterato ed identico; l'essere di specie superiore contiene gli elementi dell'essere di specie inferiore siccome condizione del suo sviluppo, ma oltre a ciò possiede un nuovo principio superiore tutto suo proprio che compendia e solleva ad una più alta unità quegli inferiori elementi. Il mondo inorganico co' suoi corpi semplici, con le sue forze fisiche e meccaniche, prepara i materiali del mondo superiore organico e vivente, ma non lo produce, nè lo trae dalla sua intima virtù: il minerale non ha di che diventar pianta: Il regno vegetale accenna al regno animale siccome punto culminante della sua vita, ma non ha in sè tanto di virtù da toccar questo punto; è necessario un nuovo principio superiore, il principio della fisica sensitività, e questo è proprio dei bruti. Il regno animale alla sua volta gravita verso un regno superiore, che è l'umanità, ma questo regno non è raggiunto giammai nemmeno dalle più elevate e più perfette specie dei bruti. Per tal modo l'uomo tiene la cima del sensibile universo; mercè il suo organismo egli appartiene al mondo corporeo e sta in armonia con tutti i tre regni inferiori della natura, accoppiando nell' unità della sua vita fisica gli elementi materiali del minerale, la forza vegetativa della pianta, la sensitività animale del bruto; in virtù poi del suo spirito trascende e domina il mondo della materia e nella sua armonica e sublime natura riunisce i due emisferi dell'universo. L'uomo adunque non va riguardato soltanto siccome il perfettissimo degli animali, ma quale un essere di altra specie superiore: non basta collocarlo primo tra i bruti, ma va posto fuor della loro classe, è più del bruto. La fonte di questa sua specifica superiorità di natura risiede nella personalità. *Mens agitat molem*: questo profondo pronunciato si avvera nel cosmo in universale, nell'uomo in particolare. La mente agita in noi e muove la mole del corpo.

ANTROPOLOGIA.

Contemplato l'uomo nelle sue attinenze col cosmo, ci siamo spianata la via per giungere alla vera e scientifica conoscenza della sua propria natura. L'uomo va fornito di un'essenza sua costitutiva, che lo determina nella sua specie e da tutti gli altri esseri lo differenzia. L'essenza umana poi si svolge e si manifesta esteriormente nella vita, e la vita si raccoglie e si compie ne' singoli individui umani, che gli uni dagli altri si distinguono in virtù del carattere. Epperò lo studio dell' uomo in se stesso considerato si compone di tre distinte teoriche le quali riguardano successivamente l'essenza umana, la vita umana, il carattere umano.

PARTE PRIMA.

L'essenza umana.

L'uomo ha comune col bruto l'organismo corporeo vivente e possiede come suo proprio un principio razionale, che gli conferisce il carattere della personalità. Laonde l'essenza sua costitutiva viene ad essere significata colla seguente definizione: *l'uomo è persona incorporata.* Questo pronunciato trova la sua ragione dimostrativa nell'antropologia propedeutica fin qui discorsa, dalla quale emerge come final conclusione ed attinge nuova e più salda conferma dal linguaggio popolare, che è l'espressione della sapienza naturale del genere umano. Evvi nel comune idioma un vocabolo consacrato a denotare la natura propria dell' uomo ed a distinguerlo da qualsivoglia essere del corporeo universo: è il vocabolo *persona*. Il senso comune niega il titolo di persona al bruto, al vegetale, a qualunque materiata sostanza, riservandolo a noi soli quaggiù. Adunque la personalità è ciò che avvi di originario nell'uomo, è il supremo suo costitutivo.

Qui sorge ben tosto la questione, se la personalità si estenda all'essere umano tutto quant'è, spirito e corpo, o se pure essa non si restringa in modo esclusivo al suo principio spirituale, che è la mente A vero dire il comune linguaggio inchiude nel vocabolo *persona* non il principio spirituale soltanto, ma ben anco la parte corporea dell'esser nostro, come apparisce da queste espressioni: *andare in sulla persona, metter persona, rispettar la persona altrui.* Ma qui occorre notare, che la per-

sonalità non compete al corpo, nè a sostanza materiale, come un suo carattere, nel che suffraga lo stesso linguaggio comune e generale, giusta cui nessun corpo della natura viene denominato persona. Se impertanto il corpo nostro viene comunemente compreso anch'esso nell'umana personalità, gli è in grazia delle sue sostanziali attinenze collo spirito, che lo informa e lo solleva a comunanza di vita, e non punto in virtù dell'intrinseca sua natura. Lo spirito umano, ossia la mente sostanziale è *persona* per essenza, il corpo umano con essa congiunto in unità di essere è *personale* per derivazione e partecipazione, ossia è della nostra personalità complemento estrinseco, non già principio intrinseco (1). Che anzi la mente comunica la personalità propria non al corpo soltanto, che è suo per natura, ma altresì alle cose esteriori, che essa fa sue e si appropria coll'operare imponendo il rispetto anche alle sue appartenenze esterne, quali sarebbero il domicilio nostro, le sostanze materiali, i lavori delle nostre mani, le produzioni del nostro ingegno.

Definendo adunque l'uomo *persona incorporata* viene ad esprimersi l'essenza costitutiva di lui, essendochè dicendolo *persona* si accenna al principio spirituale, che in lui è principio supremo e dominatore e lo contraddistingue da ogni altro essere del sensibile universo; appellandolo poi persona *incorporata*, ossia congiunta con un corporeo organismo da essa informato, si accenna alla sostanza materiale, che animata dallo spirito nell'uomo lo diversifica da Dio e dalle pure intelligenze. Così vengono in quella definizione enunciati non solo i due principii costitutivi dell'essenza umana, lo spirito ed il corpo, ma altresì il loro giusto rapporto, vale a dire il primato dello spirito, che è persona, e la sudditanza del corpo che è personale.

Qui è pregio dell'opera l'istituire un'analisi critica dell'antica, eppur dominante definizione » *l'uomo è animal ragionevole* » affinchè dalla chiarita sua erroneità meglio si paia la verità di quella da noi proposta, essendo evidente, che il vero o falso sistema di una scienza preesiste tutto quanto implicato nella definizion prima del suo oggetto. Ponendo mente anzitutto ai termini definienti, è manifesto, che *animale* è sostantivo, ciò è dire un vocabolo, che esprime una sostanza, un soggetto, *ragionevole* poi è aggettivo, ossia un vocabolo, che denota una qualità, un

(1) È dottrina platonica (e Socrate lo insegnava ad Alcibiade) che l'uomo non è il solo corpo, nè il corpo con la mente, ma sì la sola mente. Veramente all'integrità dell'essere umano tornano essenziali ad un modo il corpo e la mente; ma il concetto platonico è inappuntabile, se si ha riguardo alla mente come costitutiva essa sola della persona umana, essendochè il corpo nostro è personale per partecipazione, non già persona per essenza. Di qui il bellissimo pronunciato di Cicerone in fine del *Somnium Scipionis*: « Nec enim is es, quem forma ista declarat, sed mens cujusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest ».

attributo, il quale viene aggiunto al soggetto; e siccome l'attributo non istà da sè, non sussiste in se medesimo, ma nel soggetto, che ne è il sostegno, il fondamento e la radice, ne consegue che la ragionevolezza appartiene all'animalità, ed ha in essa il suo sostrato, il suo perchè. L'uomo adunque è sostanzialmente animale, ed in tanto è ragionevole, in quanto è animale, e perchè è animale; siffatto è il significato della definizione, che stiamo disaminando. Ora è lecito dimandare, se la nota di ragionevole sia intrinseca all'animalità in genere e contenuta nell'essenza di essa, o no. Nel primo supposto, i bruti anch'essi andrebbero forniti di ragionevolezza, siccome quelli che posseggono natura animale; nella seconda ipotesi, l'uomo sarebbe ragionevole non già per essenza, ma per accidente, come l'animalità, che costituisce di lui la parte sostanziale.

Le conseguenze, che fluiscono dalla proposta definizione, rivelano sino all'evidenza la falsità, che essa chiude in seno. Dacchè la ragione, ossia lo spirito è niente più che un attributo dell'animalità, in antropologia si riesce al sensismo materialistico, che non riconosce nell'essere umano un principio spirituale sostanzialmente distinto dal corporeo organismo. In psicologia si è condotti alla negazione dell'immortalità dell'anima umana, essendochè col dissolversi dell'organismo, svanisce l'animalità, e con essa la ragione, che vi si radica come in suo soggetto e sostrato. In logica torna impossibile la ricerca ed il conseguimento della verità, perchè l'uomo pensa e ragiona secondo le leggi ed entro i limiti dell'animalità, la quale percepisce le mere apparenze delle cose, non la loro intima ed oggettiva realtà. Nella morale poi l'uomo viene spogliato del libero dominio di sè medesimo e della conoscenza del giusto e dell'onesto, giacchè opera come ragiona, vale a dire secondo le leggi dell'animalità, e non già a tenore delle leggi proprie dello spirito. Crollata la libertà insieme col giusto e coll'onesto, anche il diritto rovina dalla propria base, e la giuridica rimane senza fondamento. In pedagogia l'educazione viene a reggersi tutta quanta sull'animalità e da essa s'informa, e siccome la parte razionale dell'essere umano viene riferita all'animalità, come a suo soggetto sostanziale, così la coltura propria dello spirito, cioè l'educazione intellettuale, estetica, morale e religiosa non ha indole e natura sua propria, ma va subordinata alla coltura dell'organismo corporeo, ed incentrata nell'educazione fisica. Tali sono le ruinose conseguenze, che rampollano a filo di logica da siffatta definizione, e che rimangono incontrastabili, per quantunque siano sfuggite all'acume di quanti filosofi spiritualisti la sostennero dalla Scolastica sino a' dì nostri.

Rintracciando l'origine di tale definizione, pare a me di rinvenirla in una storta applicazione del precetto logico: « Omnis definitio fit per

genus et differentiam ». L'uomo (così avranno su per giù riflettuto) appartiene al genere degli esseri animali, al regno animale; dunque è un animale. Ma che specie di animale è? In che si distingue da tutte le altre classi di animali? (si avverta bene, dalle *altre classi* di animali, e non *dagli animali;* che lo sbaglio è tutto qui). Ossia, che cosa ha di proprio, di specificamente suo? La nota di ragionevole. Esso è adunque un animale ragionevole. Animale è il genere, ragionevole la specie. Ma è egli vero, che l'uomo appartiene al regno an'male, o non piuttosto costituisce un regno superiore essenzialmente diverso, il regno umano? Voi avete cacciato l'uomo nel regno animale, e non gli è più dato di uscirne: avete in lui *una specie di animale* e niente più.

La definizione adunque, di cui abbiamo impresa la disamina, è radicalmente sbagliata. Essa stringe l'essere umano tutto quanto nella cerchia dell'animalità, disconoscendo la mente siccome sostanzialmente distinta senza averne addotta una ragione dimostrativa; e per conseguente capovolge il giusto rapporto, che intercede tra i due supremi costitutivi dell'essenza umana, subordinando la ragione all'animalità, invece di riconoscere il primato dello spirito sulla materia, dell'anima razionale sull'orgnismo corporeo.

La definizione or ora disaminata ricorda il concetto aristotelico antropologico τὸ ζῶον πολιτικόν: *l'uomo è animale politico.* Però il primo vocabolo potrebb'essere tradotto per *vivente*, ed il secondo per *civile* o sociale, nel quale caso la questione muta di aspetto. Altro è *animale* ed altro *vivente;* il primo di questi due vocaboli implica in sè il concetto di un organismo corporeo, laddove il secondo denota la vita genericamente riguardata. Quindi se il ζῶν si piglia come sinonimo di animale, il concetto aristotelico andrebbe soggetto alle censure medesime, che ci vennero fatte alla comune definizione di animal ragionevole; il che non incontrerebbe assumendo il vocabolo nel secondo senso.

Parimenti il vocabolo πολιτικόν può essere inteso nel senso che l'uomo è nato fatto per lo Stato, e dallo Stato attinge la sua ragion d'essere, e vi ritrova la sua destinazione finale: concetto questo essenzialmente pagano, ed intrinsecamente erroneo, perchè fa dell'uomo un mancipio dello Stato, spogliandolo della personalità sua, come se la vita sua non potesse svolgersi all'infuori ed al di là dello Stato in un mondo futuro interminabile. Queste perniciose conseguenze, che fluiscono dal concetto politico pagano, verrebbero scansate, quando il vocabolo venisse adoperato come sinonimo di civile e sociale, pigliando la società umana nel suo aspetto più ampio e più comprensivo, siccome cioè la convivenza dell'uomo co' proprii simili sotto tutte le sue forme ed in tutta la durata temporanea e futura dello spirito umano.

Tuttavia anche intesa di tal modo la definizione « l'uomo è un vi-

vente socievole » non esprimerebbe quanto vi ha di supremo e di originario nell'essere umano. Poichè è bensì vero, che la socievolezza è una nota propria dell'uomo, ma non è, logicamente parlando, costitutiva, bensì semplicemente consecutiva. La sociabilità consegue dacchè l'uomo è essenzialmente *costituito* di spirito e di corpo, di mente e di organismo corporeo da essa mente informato, in una parola l'uomo è socievole, perchè è persona incorporata. La personalità è essa la radice e la fonte della società umana.

SEZIONE PRIMA.

Concetto della persona umana.

Crediamo opportuno cominciare questi studi intorno la personalità umana esponendo la genesi del concetto definitivo di persona quale si trova nel capo secondo del libro attribuito a Severino Boezio *De duabus naturis et una persona Christi adversus Eutychen et Nestorium.* Avverte egli anzi ogni cosa doversi tenere per fermo, che la persona va indagata nella natura delle cose esistenti, col quale vocabolo di *natura* egli intende tutte cose, che, esistendo, possono in qualche modo cadere sotto l'apprensiva dell'intelletto: « natura est earum rerum, quae cum sint, quoque modo intellectu capi possunt ». Ma non ogni natura è persona, epperò giova distinguere le differenti guise di natura per investigare poi a quale di esse competa il titolo di persona. Ora le nature sono, altre accidenti, altre sostanze. Non negli accidenti può rinvenirsi la persona, che niuno dirà mai darsi la persona della bianchezza, della nerezza, della grandezza. Adunque essa risiederà in quell'altra guisa di natura, che è sostanza. Però anche di sostanze se ne danno più specie, nè essendo tutte persone, sta a vedersi quale fra di esse lo sia. Or le sostanze dividonsi primieramente in due grandi classi, cioè nelle incorporee e nelle corporee. Le sostanze corporee vanno suddivise in brute e viventi; le viventi in insensitive (come le piante) ed in sensitive (come gli animali); le sensitive in irragionevoli (come i bruti), ed in ragionevoli (come l'uomo). Ciò posto, la persona non risiede nelle sostanze corporee brute, ma nelle viventi, e non nelle viventi insensitive, bensì nelle sensitive; e non nelle sensitive irragionevoli, ma nelle ragionevoli, quale è l'uomo. Diremo dunque, che la persona è sostanza di natura ragionevole. Ma il concetto definitivo di persona non è ancora compiuto; poichè alla prima divisione delle sostanze finquì esposta uopo è aggiungere quest'altra di sostanze universali e di sostanze particolari o singolari. Le universali, dette altresì generi e specie, son quelle, che si predicano de' singoli esseri; ad esempio l'*uomo in genere*, che si predica di Orazio, di Cicerone, ecc. Le particolari invece costituiscono gli esseri individui, epperò non si pre-

dicano di verun'altra cosa, come Tizio, *questo* cavallo, *questo* fiore. Ora la persona non dimora nelle sostanze universali, ossia nei generi e nelle specie, bensì nelle particolari, ossia negli individui. Raccogliendo adunque le cose discorse, se ne conchiude che non qualunque natura è persona, ma la natura, che è sostanza; che non qualunque sostanza è persona, ma quella soltanto, che è ad un tempo ragionevole ed individua. Il che si raccoglie nella seguente definizione: persona è sostanza individua di natura ragionevole: *naturae rationalis individua substantia.*

Viene qui spontaneo un raffronto del concetto di persona con quelli di sostanza e di individuo. Sostanza dicesi l'essere sussistente in sè, nè bisognevole, per esistere, di altro essere, come di soggetto, cui aderisca. Per contro persona è l'ente, che esiste non solo in sè, ma eziandio a se stesso, e per sè: esiste *a sè*, perchè è presente a se medesima ed afferma se stessa mediante la coscienza, ed esiste *per sè*, essendochè non è semplice mezzo al fine di altri esseri, ma ha ragion di fine essa medesima. Il concetto di sostanza è più estensivo del concetto di persona, siccome quello, che abbraccia ad un tempo sotto di sè tanto gli esseri impersonali (come i vegetali, i bruti), quanto gli esseri personali; ma per ciò stesso è meno comprensivo, perchè il concetto di persona inchiude, oltre il sussistere in sè, anche le altre note dell'esistere *a sè* e *per sè*. Epperò ogni persona è sostanza, ma non *è converso*: la persona non è qualchesiasi sostanza, bensì la vera e perfetta sostanza, ossia quella, che è dotata di mente. Di fatto l'essere personale avvera in sè il concetto formale di sostanza assai più che l'essere corporeo e materiale, poichè un soggetto intelligente in grazia della semplicità sua possiede unità di essere e di sostanza, mentre un corpo consta di parti estrinseche le une alle altre, ciascuna delle quali potendo riguardarsi come sostanza, consegue che esso apparisce piuttosto quale un aggregato di sostanze, che vera sostanza singolare. Intorno a questo argomento avverte assai giustamente Ermenegildo Pini nella sua *Protologia,* che tra le varie definizioni, che corrono della sostanza, è comune quella, con cui essa vien dichiarata ciò, che per sè sussiste: colla quale definizione viensi a significare, che la sostanza deve primamente intendersi della esistenza personale, essendochè il *per sè* non può esprimere che la personalità.

Considerazioni analoghe occorrono a farsi intorno il concetto di individuo comparato con quello di persona. Individuo è tal essere, che possiede una sussistenza sua propria, incomunicabile, unica, singolare e siffattamente determinata, da rimanerne affatto distinto da altro essere qualsivoglia. È evidente, che la persona importa individualità e sussistenza sua propria e incomunicabile, la quale viene scientemente affermata ed espressa col vocabolo *io;* ma non è meno evidente, che l'indi-

vidualità non importa per necessità di ragione e di natura la personalità, essendochè essa conviene ad un tempo agli esseri impersonali ed ai personali. Diremo dunque anche qui, che il concetto di individuo è più esteso, epperò meno comprensivo del concetto di persona; val quanto dire, che ogni persona è individuo, non però ogni individuo è persona. La persona non è qualsivoglia individuo, bensì è l'individuo vero e perfetto, ossia dotato di mente, per cui non solo è naturalmente distinto da ogni altro essere, ma distingue se stesso affermando la sua propria e singolar sussistenza.

Da queste considerazioni si raccoglie, che persona è sostanza individua dotata di ragione, ossia è mente individuata e sussistente in sè, pigliando il vocabolo *mente* in senso latino, come sinonimo di spirito. Questo è della persona il concetto generico, epperò applicabile ad ogni specie di esseri personali, i quali convengono tutti nella nota comune di *mente*. Però la persona *umana* non è spirito puro, ma è mente essenzialmente ordinata (è questa la sua nota specifica che sarà chiarita più giù) ad informare un organismo corporeo e con esso convivere.

Il Tiberghien sostiene, che i due termini di individualità e di personalità non hanno fra di loro un rapporto siffattamente necessario, che questo sia logicamente indisgiungibile da quello. « Non si confonda la personalità coll'individualità. Non ogni individuo è persona, nè ogni persona è individuo. I caratteri dell'individualità convengono alle cose finite soltanto, mentre quelli della personalità sono applicabili al finito egualmente che all'infinito » (1). In altra sua opera così egli scrive: « Gli animali sono individui sforniti di personalità. Dio apparisce alla coscienza religiosa come personalità senza individualità. L'uomo solo accoppia gli attributi della personalità con quelli dell'individualità; è un'individualità personale, ed una personalità individuale » (2).

Noi non sappiamo convenire coll'illustre filosofo belga, che la personalità sia separabile dall'individualità, e sosteniamo in contrario, che il concetto di persona involge la individualità e singolarità dell'essere, sebbene questa non implichi quella. Infatti siccome l'essere individuo e singolare ha per suo opposto l'essere generico ed universale, ne conseguirebbe per la ragion de' contrarii, che la personalità potrebbe convenire anche agli universali. Il che apparirà erroneo sol che si confrontino fra di loro i caratteri propri della persona con quelli propri degli universali vuoi generici, vuoi specifici. Ora gli è evidente, che l'essere personale è un soggetto sussistente, che vive e svolgesi nel mondo della realtà,

(1) *Études sur la religion*, pag. 69.

(2) *Psychologie*, seconde édition, pag. 518.

possiede un intrinseco principio di attività sua propria, ed una mente, mercè cui ponsi in rapporto con *se medesimo* ed è consapevole del proprio operare, e del fine a cui intende; per lo contrario l'universale non sussiste in natura, epperò nè opera, nè conosce, nè si pone in rapporto con sè (giacchè manca il *se stesso*), non avendo i generi e le specie, come tali, altra entità se non quella, che loro impartisce il nostro pensiero. Adunque l'universale non può rivestire personalità di sorta, e per la ragion de' contrarii la persona inchiude l'individualità dell'essere.

Il Tiberghien fu condotto alla sentenza, che stiam criticando, da un concetto dell'individualità, il quale ne pare esclusivo ed insussistente. L'individuo (egli scrive) è un essere eminentemente limitato e determinato sotto tutti i rapporti nel tempo. Un individuo ne suppone altri, che vivon con esso in un medesimo tutto per guisa, che ciascuno è di necessità limitato nelle sue relazioni estrinseche, come è ad un tempo circoscritto nelle manifestazioni diverse della sua intrinseca attività » (1). Così intesa l'individualità, quale determinazione compiuta sotto il riguardo del tempo e dello spazio, è attributo esclusivo delle sostanze finite; epperò Dio, che non è limitato nel tempo, nè circoscritto da altre forze estrinseche nella sua attività infinita, non può venire riguardato quale un individuo; e siccome il Tiberghien riconosce in Dio la personalità, così fu portato a pronunciare, che non ogni persona è individuo, avuto riguardo a quell'altro suo pronunciato, che la divinità e l'individualità si escludono mutuamente, come i due termini di infinito e di limitato. In sua sentenza, un Dio individuale supporrebbe una famiglia di Dei soggetti alle vicissitudini delle cose umane, ed esse sole le religioni inferiori, quali sarebbero il feticismo ed il politeismo, rivestono Dio dell'esplicito carattere dell'individualità. Gli è cosa innegabile, che se il concetto di individuo implicasse in modo necessario la limitazione dell'essere sotto tutti i rapporti nel tempo, l'individualità sconverrebbe alla natura infinita di Dio, che non comporta limiti di sorta, nè temporaneità. Il vero si è, che individualità convertesi con indivisibilità, con singolarità od unità sussistente in sè, epperò questo solo importa, che l'essere individuo possegga un principio di sussistenza tutto suo proprio ed incomunicabile, che realmente lo distingua da qualsivoglia altro essere, od in altri termini, che sia fornito di tutte le determinazioni necessarie ad un sussistente singolare, *ens omnimode determinatum*, ma punto non esige, nè che siffatte determinazioni siano limitate e finite, nè che siano vincolate dal tempo, come vorrebbe il Tiberghien, il quale dice l'individuo *un essere compiutamente limitato, o determinato*

---

(1) *Etudes sur la religion*, pag. 69.

sotto tutti i rapporti nel tempo. La limitazione e la temporaneità convengono alle individualità create e contingenti, e non punto all'Essere creatore e necessario, il quale tuttavia non può non essere riguardato siccome individuo, posciachè possiede i costitutivi dell'individualità, val quanto dire una sussistenza tutta sua propria, singolare, incomunicabile, per cui va assolutamente distinto da qualsivoglia altra sostanza, è l'*Ens omnimode determinatum*, fornito di tutte quante le determinazioni, non però limitate, nè temporanee, ma infinite ed eterne, quali si convengono alla sua natura. L'*omnis determinatio est negatio* dello Spinoza è metafisicamente insostenibile, nè può essere menato buono se non da' seguaci del panteismo.

All'individualità o singolarità dell'essere (venne testè avvertito) si oppongono la generalità e l'universalità: onde consegue che, negato a Dio il carattere dell'individualità, si è logicamente condotti a riguardarlo quale un essere generico ed universale, anzi il sommo dei generi, il primo degli universali e nulla più. Nel quale caso, come possa ancora rimanere integra e salva la sostanzialità concreta e sussistente, e, quel che è più, la personalità dell'Essere assoluto, noi nol vediamo. Il Tiberghien, che in Dio riconosce il carattere della personalità, riconosce altresì ed esplicitamente pronuncia, che « l'Essere infinito ed assoluto si concentra in sè ed è Dio a se stesso, *Deus sibi Deus*, come l'uomo in virtù dell'interiore concentramento è a se medesimo tale quale egli è; che Dio non è una vaga sostanza, che tutto sostenga senza punto possedere se stessa; che anzi, egli ha coscienza di sè, ossia è in rapporto intimo con se medesimo, rivolge il pensiero sopra di sè, affermandosi e conoscendosi e veggendosi quale egli è » (1). Ma è cosa di per sè manifesta, che il *sè* affermato dalla coscienza suppone che Dio sia assolutamente distinto da ogni altro essere non solo, ma egli stesso se ne riconosca sostanzialmente distinto, ciò è dire, che egli possegga una sussistenza tutta sua, singolare, incomunicabile, e per conseguente possegga tutte le determinazioni convenienti alla sua natura, e senza delle quali egli non sarebbe lui, e quindi mancherebbe della *suità* propria della coscienza: suppone insomma, che sia *ens omnimode determinatum*, val quanto dire individuo.

Dalle cose fin qui discorse spunta una difficoltà, che non va lasciata senza risposta. Si è posto, che la personalità implica individualità e torna inconciliabile coll'universalità dell'essere. Voi avete definito la persona un essere individuo dotato di mente. Or bene, la mente non possiede essa di sua natura l'universalità siccome suo carattere costitutivo,

---

(1) *Etudes sur la religion*, pag. 75.

per cui si differenzia dal corpo, che è mai sempre vincolato ad un dato punto del tempo e dello spazio nel suo esistere? E questa universalità della mente non si trasfonde nella stessa persona, che nella mente rinviene la sua costitutiva essenza? E come salvare l'individualità della persona o conciliarla coll'universalità? Questa difficoltà poggia sopra un equivoco, il quale subitamente vien dissipato sol che si sappia distinguere i diversi riguardi sotto cui la mente può venire contemplata.

La mente presenta una dualità di aspetti, soggettivo l'uno, oggettivo l'altro. Riguardata soggettivamente, essa è il soggetto medesimo intelligente e conscio di sè, l'*io;* e come tale importa un essere individuo e sussistente nella singolarità sua: non si dà mente senzachè vi sia *chi* intende; od a parlare con più proprietà, la mente è dessa il *chi intende.* Ma in grazia appunto della mente, il soggetto conoscente, senza punto smettere l'individualità e la singolarità del suo essere, si pone in rapporto con infiniti altri esseri da lui distinti, ossia cogli oggetti intelligibili, e sotto questo riguardo oggettivo egli manifesta certa quale universalità, estendendo la sua virtù conoscitiva a tutto quanto l'essere intelligente. Rimane adunque fermo, che la persona è soggetto individuo e che l'universalità, di cui facciamo parola, non riguarda punto l'essere personale, che mantiensi mai sempre unico ed individuo, bensì il suo mentale rapporto cogli oggetti intelligibili. E questa universalità propria della mente, anzichè venire rigettata siccome inconciliabile coll'essere personale, è necessità somma, che sia rigorosamente riconosciuta, siccome quella, che spetta all'essenza medesima della persona ed è il fondamento delle sue eccelse prerogative, il titolo della sua supremazia sovra tutti gli esseri del corporeo universo. Poichè la persona mercè la sua virtù intellettiva ponsi in rapporto con tutto il sistema degli esseri, assorge al concetto dell'ordine cosmico fondato sulla essenza delle cose, e così dall'universalità propria della sua ragione attinge il valore e la dignità di soggetto morale, giuridico e religioso, ed è fatta capace di diritti e di doveri, di socievolezza, di libertà e di religiosa coscienza. È degna di essere avvertita la mirabile contemperanza de' due contrari caratteri, quali sono l'individualità e l'universalità nella persona umana, essendochè da tale armonia emergono benefiche conseguenze pel viver sociale. L'universalità della mente ponendo la persona in rapporto con tutto quanto il cosmo e sollevandola ai principii immutabili del Santo, del Giusto, del diritto e del dovere, tempera così il sentimento della sua individualità ed impedisce che non trasmodi nell'egoismo od individualismo, ed alla sua volta l'individualità tempera l'universalità sì, che la persona non ismarrisca la coscienza di sè, nè venga assorbita nel tutto universale.

Alle sorti della scienza assai importa, che l'*io* umano conservi intatta

la coscienza della individualità sua pur mentre avanza e si solleva alla universalità del mondo intelligibile. La scienza nel suo processo indefinito per le immense regioni del Vero, non deve rinnegare quella coscienza di sè, da cui ha pigliato le mosse. Sentenzia il Vico, che in filosofia quegli progredirà, che avrà perduto se stesso; ed il Baldacchini commentando questa sentenza scrive: « Immergendosi in un'alta contemplazione del gran mare dell'essere, debbesi uscire da limiti d'una troppo angusta personalità: chè la filosofia la quale muove dal *me*, difficilmente, anzi non mai compiutamente dal *me* si sprigiona. In questa contemplazione più alta, voluta dal Vico, Dio si affaccia al pensiero superiore alla ragione, prima causa, autore del mondo e dell'uomo » (1). Io tengo in contrario, che l'*io* umano possa sollevarsi alla universalità dell'essere e del sapere senza punto rinunziare alla individualità finita di se medesimo; che la scienza abbia da muovere dalla coscienza, che l'*io* umano ha di se stesso, del suo pensiero, e del fine suo, cioè dalla personalità umana; che, ove fin dalle prime si dimentichi o si perda o si disconosca questa personalità nostra (come avviene appunto nella intellettuale *intuizione* dello Schelling, o nel pensiero puro dell'Hegel), si riuscirà poi o al panteismo, o all'idealismo, o al materialismo. Certo è che la personalità umana, siccome finita, non può reggersi da sè senza la personalità infinita di Dio, siccome ragione suprema dell'essere; essa piglia le mosse dal *me* umano che la va costruendo colla virtù speculativa del suo pensiero. Il *naufragar* col Leopardi *nel gran mare dell'infinito è dolce* alla fantasia del poeta, ma torna esiziale alla ragione umana.

SEZIONE SECONDA.

Analisi della persona umana.

Noi abbiamo preso le mosse dal concetto dell'essenza umana riposta nella persona incorporata, concetto non già esclusivamente aprioristico e destituito di ogni ragione, che lo giustifichi, bensì logicamente emerso e dimostrato dalla propedeutica all'antropologia, dove l'esperienza e la ragione, l'osservazione e la riflessione, l'induzione e la deduzione procedettero armonicamente concordi avvalorandosi a vicenda. Ricercando poi in che dimori la persona, ne abbiamo formolato il concetto, che ora vuol essere disaminato in ogni suo punto. Sottoposto all'analisi quel concetto viene di per sè a risolversi nelle due note supreme costitutive che appariscono da sè in ogni essere personale, la virtù intellettiva e

(1) *Dello Scetticismo*, pag. 201.

l'attività volontaria, essendochè la natura razionale, ossia la mente, sede della persona, ha per proprio di conoscere pensando e di volere operando. La mente umana poi aggiunge a queste due note quella di virtù affettiva ed informatrice dell'organismo corporeo. In questi tre punti fondamentali sta compreso lo studio analitico della persona umana.

Capo I.

La virtù intellettiva.

Mercè la virtù intellettiva la persona umana pensa e conosce se medesima e l'universalità delle cose da lei distinte. Nel primo caso abbiamo la coscienza personale, nel secondo la conoscenza esteriore.

Art. 1.

DELLA COSCIENZA PERSONALE.

La coscienza, che l'uomo possiede del suo essere personale, è meritevole del più profondo ed ampio esame, siccome quella che rivela la dignità di nostra natura, e sta fondamento primo delle supreme manifestazioni della attività umana, quali sono la scienza, l'arte, la moralità, la religiosità.

Il soggetto personale mercè la facoltà conoscitiva, di cui va insignito, si ripiega sopra di sè, affermandosi siccome un'unità individua e vivente distinta da tutte le altre sussistenze. Ecco la coscienza, giunta alla quale la persona esprime se stessa col vocabolo *io*. Adunque l'*io* è un soggetto consapevol di sè, è la persona riguardata in quella forma peculiare, in cui afferma sè di se medesima, nè soltanto esiste e vive in sè, ma *a sè* e *con sè* stessa. Il vocabolo *io* chiude esso solo in sè la più decisiva confutazione del materialismo, essendochè il ripiegarsi che fa l'*io* sopra di sè ed il riconoscersi siccome sostanzialmente identico nella dualità del soggetto riflettente e dell'oggetto riflettuto è dote propria dello spirito ed affatto ripugnante all'essenza medesima della materia, che è di sua natura impenetrabile, cioè tale da non poter compenetrare interiormente se stessa e tutta riconcentrarsi siccome in semplicissimo punto: chè in tal caso cesserebbe di essere materia. Ed ecco la ragione per cui i seguaci del materialismo moderno trovandosi nell'impossibilità di conciliare la loro dottrina colla coscienza personale di sè, ripudiano siccome *spregevole, vano e miserabile il me*, e sdegnano di porsi *nel novero di quelle povere anime, le quali non sanno come emanciparsi dalla*

schiavitù di esso (1). Ruinarono nell'estremo opposto i trascendentalisti tedeschi, che estendendo fuor di misura il potere dell'*io* umano, lo posero creatore dell'essere e del sapere, e finirono collo spogliarlo della soggettività ed individualità sua, confondendolo col massimo degli universali. Importa quindi non poco il determinare la vera natura e la giusta ampiezza della coscienza propria dell'uomo e di ogni soggetto personale, a fine di non confonderla con la coscienza che suolsi comunemente attribuire ai bruti con grave improprietà di linguaggio.

§ 1.

Concetto della coscienza personale.

Il bruto ha un certo quale accorgimento della sua positura locale e dei corpi che gli stanno presenti, ma ignora il posto che gli spetta nel sistema universale degli esseri e la sua finale destinazione, perchè non giunge a distinguere le diverse nature e le essenze specifiche delle cose. « La coscienza nel vero senso del vocabolo esiste soltanto in tale essere, che possa della sua essenza e della specie sua fare oggetto del proprio pensiero. Il bruto sente bensì se medesimo come individuo, possiede sibbene il sentimento di se stesso, ma non si conosce come specie, epperò è sfornito della coscienza, il cui vocabolo deriva da *sapere*. Dove havvi coscienza, là vi esiste capacità per la scienza. La scienza non è che coscienza della specie. Nella vita noi ci troviamo in rapporto con individui, nella scienza per contro con generi, e solo un soggetto atto a conoscere la sua propria essenza, la specie sua, può disaminare le cose e gli esseri da lui diversi, e formarsene un'idea, che fedelmente risponda alla specifica natura di ciascun d'essi » (2). La coscienza è conoscenza di sè; e siccome la cognizione importa un soggetto conoscente ed un oggetto conosciuto insieme congiunti, così necessita stabilire, che la coscienza vera o personale è tal guisa di cognizione, in cui il soggetto è oggetto a se medesimo, ossia è l'oggettivazione del soggetto riposta nell'affermazione di sè. Ma in che dimora poi questo affermare o conoscere che il soggetto fa se medesimo? Rispondiamo col citato Feverbach, che sta nel conoscere la propria e costitutiva sua essenza; e questa espressione parmi più giusta di quell'altra sua, *conoscersi come specie*, anzichè come *individuo;* e ciò per due ragioni: primamente, perchè siccome la personalità implica l'individualità, così la coscienza che la persona ha di se stessa inchiude la cognizione della sua realtà singolare, ossia della

---

(1) Vedi Augusto Logel, *Les problèmes de la vie*, p. 2. - Paris, 1867.

(2) Feverbach, *Essenza del Cristianesimo*, p. 1 dell'Introduzione.

propria e concreta sua essenza, della specie sua concretata così e così, e non già soltanto della essenza astratta ed universale, ossia della specie di esseri cui si riferisce, astrazion fatta dalla sua singolare determinazione. Secondamente, perchè il concetto di essere personale non esige per necessità indeclinabile ed assoluta, che la sua specifica essenza sia partecipata in modo generico e sotto forma di numerica identità da una pluralità di individui formanti una classe specifica o generica, giacchè non ripugna il concepire un essere personale finito sussistente esso solo come individuo non compreso in veruna specie o genere, e per l'altra ciò si avvera di fatto nell'Essere assoluto, che è dotato di personalità, eppure non è riferibile a classe generica o specifica di sorta. La coscienza adunque, che la persona ha di se stessa, importa che essa si stringa in rapporto con se medesima conversando per così dire con sè, epperò sia intima a sè e presente a se stessa senza punto cessare di trovarsi in rapporto continuo e permanente anche col mondo esteriore e di essere presente a sostanze da sè diverse; importa che essa si concentri in se medesima, ed in questo suo interiore raccoglimento si osservi, apprenda il proprio essere ed i suoi modi di essere, conosca la sua natura e gli atti suoi, intenda la sua costitutiva essenza e ne distingua mercè l'analisi le proprietà molteplici e diverse, rilevi il posto che le spetta nel sistema universale degli esseri e quale sia la sua finale destinazione. Così la coscienza si pare, come a dire, lo specchio in cui la persona contempla se stessa, l'occhio interiore dell'anima, col quale essa vede quel che essa è, quel che fa. Tale è la natura, tale l'ampiezza della coscienza personale, che può quindi venir definita l'atto, con cui la persona raccogliendosi in sè si intende, e riconosce l'umanità della specie, a cui appartiene, ed afferma l'individualità sua col vocabolo *io*.

§ 2.

La coscienza e l'essenza della personalità.

La coscienza è dessa l'essenza della personalità? Intorno al presente argomento occorre tenere ben distinte due questioni. La coscienza costituisce essa sola l'intiera essenza della persona? La coscienza è cosa essenziale alla persona? Nella prima questione si domanda, se la persona risieda tutta, quant'è, nella sola coscienza di sè siffattamente, che vi corra una perfetta identità tra l'una e l'altra. Nella seconda invece si chiede, se la coscienza sia uno soltanto degli elementi essenziali della persona, tanto che un soggetto, ad essere persona, debba per necessità di natura possedere coscienza di sè, e col venir meno di questa, quella altresì abbia a svanire.

Alla prima questione diamo una risposta negativa. La coscienza non esaurisce, nè adequa essa sola tutta la persona, perchè aver consapevolezza di sè val quanto conoscere il proprio essere ed i modi di essere, mentre un soggetto personale non solo conosce, ma opera, non solo intende se stesso, ed il diverso da sè, ma possiede un principio di attività suo proprio, mercè cui attua con libero volere fuori di sè le sue idee ed estrinseca i suoi interiori concetti. La persona, come intelligente, idealizza la realtà esistente nella natura; come attiva, realizza l'ideale nel giro dell'arte e della moralità. Ciò vuol dire, che la coscienza non è tutta l'essenza della persona. Questa è costituita di intelligenza e di libera attività, quella è una manifestazione dell'intelligenza e nulla più.

La seconda questione venne risolta in sensi opposti, sostenendo altri, che la coscienza è essenziale alla persona, ed altri che no. I fautori della prima opinione (fra i quali va annoverato il Tiberghien, che pone la coscienza ed il sentimento compiuti di sè siccome i due essenziali elementi costitutivi della persona) ragionano di tal modo. La persona è un soggetto intelligente; epperò a quella competono tutte le proprietà, che a questo convengono. Ma ad un soggetto intelligente conviene l'intendere ed il conoscere se stesso, val quanto dire aver coscienza di sè; dunque è propria della persona ed a lei essenziale siffatta coscienza.

Quelli per contro che sostengono la tesi opposta, mettono in campo le seguenti ragioni: 1° La coscienza è atto od operazione dell'intelligenza; e siccome l'operare presuppone l'essere, così la coscienza presuppone l'esistenza del soggetto intelligente, ossia della persona. Prima di aver coscienza di sè l'essere esiste già come persona. Se adunque la persona già esiste prima ancora, che abbia coscienza di sè, questa non va riguardata siccome essenziale a quella, se non si voglia confondere l'operare coll'essere; 2° La coscienza è un ripiegarsi della persona sopra di sè, ossia un atto riflesso: ma la cognizione riflessa presuppone la diretta e spontanea; dunque la coscienza non è essenziale alla persona, la quale prima di ripiegarsi sopra di sè debbe esistere come soggetto; 3° L'esperienza ci apprende, che l'uomo infante è già persona, senzachè possegga punto la coscienza di sè. L'*io* umano si genera col tempo, non così la persona. Scrive il Rosmini, che la persona non è assolutamente e necessariamente il medesimo di ciò, che si esprime col vocabolo *io*; ma fra la persona e l'*io* esiste una differenza di concetto, simigliante a quella che vedemmo trovarsi fra il soggetto e l'*io* (1). La coscienza adunque non è elemento essenziale primitivo della persona; 4° La coscienza è intermittente, siccome quella, che ha momenti di sospensione, di oscu-

---

(1) Rosmini, *Antropologia*, pag. 307, ediz. Napoli.

ramento, di tenebroso intervallo; nel quale caso dovrebbesi dire che anche la personalità è sospesa.

Venendo ora alla critica delle due opposte opinioni ne pare di scorgere in ciascuna di esse un elemento di verità frammisto con un concetto erroneo. A tal uopo occorre distinguere i diversi momenti, per cui discorre la coscienza personale e conseguentemente le forme diverse che essa riveste in ciascun momento. V'è un periodo primordiale in cui essa esiste implicata in sè, e v'è un secondo periodo evolutivo, in cui va via via esplicandosi in forma sempre più elaborata e perfettiva: la prima è di necessità oscura e confusa, perchè involuta, la seconda si fa tanto più chiara e distinta, quanto più si sviluppa e si perfeziona. Ciò premesso, dico, che riguardata nella sua forma primitiva la coscienza è essenziale alla persona e sotto questo punto di vista sono nel vero i sostenitori della prima opinione, errano invece i seguaci della seconda. Che se si consideri la coscienza nel suo momento evolutivo, in tal caso avrebbero ragione i sostenitori della seconda opinione. La coscienza adunque esiste fin da principio nel soggetto personale, sebbene allo stato di germe ed ancora involuta in sè, per quella stessa ragione, per cui la persona fin dal primo momento del suo sussistere possiede già di fatto l'intelligenza, sebbene ancora implicata nel proprio germe sotto forma intuitiva. La persona non può non essere intelligente di fatto. Il sostenere che essa in origine è solo intelligente in potenza, non però ancora in atto, è un distruggere il suo medesimo essere, un ridurla ad un mero possibile, essendochè una persona, che *possa* intendere, ma di fatto non intenda ancora nulla di nulla, non è tale che di nome.

§ 3.

La coscienza in rapporto col tempo.

La coscienza personale umana involge nel suo concetto la forma del tempo, poichè siccome il nostro essere compie il suo sviluppo passando per una serie di momenti successivi e continui, ossia, per dirla con Dante, *si attempa*, così la coscienza che abbiamo di noi stessi, non riguarda soltanto la nostra esistenza attuale e presente, ma altresì la durata e la continuità della medesima. L'*io* umano è conscio di essere tuttora sostanzialmente quello che fu nel passato e di permanere identico nei diversi periodi della sua vita. Di qui, per una parte la memoria del nostro passato, per l'altra il presentimento della vita futura, memoria e presentimento, che presuppongono entrambi l'identità personale dell'anima. Di tal modo l'*io* mercè la propria coscienza congiunge quasi in un sol punto i tre momenti della sua temporanea esistenza, il pas-

sato, il presente, l'avvenire. Perchè vincolo di continuità di tutta la nostra vita, la coscienza ci soccorre potentemente al compimento della nostra destinazione finale; essendochè l'umano soggetto ricordando quello che fu, ne attinge giusta notizia di quello che è di presente, e quindi commisurando la sua condizione attuale con l'ideale della perfezione futura, a cui aspira, scorge quanto gli rimanga ancora a compiere per arrivarvi ed in che debba emendare se stesso. Tutti i più grandi moralisti, ed i più celebrati autori di romanzi psicologici hanno letto e studiato e meditato assai in questo libro della storia della nostra vita intima, che è la coscienza in rapporto col tempo. Ed anche ciascuno di noi ha una storia, in cui i giorni della calma e della quiete si avvicendano con quelli della tempesta, i pericoli e le lotte si alternano colle speranze e colle vittorie, gli impeti generosi colle infelici ricadute. Questa storia è la coscienza del nostro passato. Fortunato colui che sa posare lo sguardo entro a questo misterioso volume, anche quando vi scorge di che sentirsi atterrito o confuso, e che ad ogni giorno che passa ne legge una pagina per attingervi lume ad orientarsi nel mondo sociale, e lena e coraggio a combattere le battaglie della vita, a fine di conservare vivo in mezzo a tante vicende il sentimento de' suoi immortali destini. Nè senza ragione mi vien qui fatta parola della nostra immortalità, poichè le sorti della nostra vita futura oltremondana intimamente si collegano colla nostra coscienza personale riguardata in rispetto al tempo. Infatti la vera immortalità esige, che il nostro *io* serbi nella vita futura la consapevolezza di quello, che fu nella vita presente temporanea; senza del che tanto varrebbe, che altri vivesse in vece sua.

Così la coscienza è indivisibile compagna della nostra esistenza seguendola in tutta la sua durata e segnando i diversi periodi del suo sviluppo e le forme del suo perfezionamento tantochè l'una cresce o scema col crescer o collo scemare dell'altra, essendo la coscienza lo specchio in cui si riflette il nostro essere tutto qual è, il sole che illumina il mondo interiore dell'anima. Del che ne abbiamo un argomento in quei gravi e solenni momenti della nostra vita, nei quali l'esistenza nostra medesima è combattuta da forze nemiche fino ad essere posta in forse; e quando fossimo condotti a disperare del tutto della nostra vita mortale, è allora che la coscienza di noi si fa più forte che mai quasi per rattenere la fuggente esistenza, e diciamo: *io*, quale ora esisto, proseguirò forse questa mia vita in un mondo diverso da questo? È la questione tremenda dell'immortalità dell'anima intimamente connessa colla coscienza di sè.

Che l'umana coscienza sia intimamente congiunta colla forma del tempo, è cosa universalmente ammessa; ma sorge tosto questione tra i psicologi, se essa sia continua e permanente in tutta la durata della nostra

esistenza, o non piuttosto si spenga onninamente in dati intervalli, ed in altri momenti risorga quasi dal nulla.

Coloro, i quali impugnano la continuità e la permanenza della coscienza, si collocano sul terreno dell'osservazione e dell'esperienza, ed avvertono, che in certe contingenze, quali sarebbero la preoccupazione mentale e la meditazione profonda, il sonno, la follia e la sincope, come pure allorchè ci troviamo sotto il dominio di certe emozioni violente, quali il terrore ed il furore, non sapppiamo più quel che facciamo, e smarriamo la coscienza di noi e del nostro modo di essere. Chi è tutto assorto in qualche intenso lavoro intellettuale, od immerso in qualche grave faccenda della vita, dimentica se medesimo e perde la chiara intuizione del mondo esteriore, con cui è collegato: l'oggetto del suo pensiero e del desiderio suo lo soggioga a segno da tornargli impossibile l'avvertire se medesimo. Archimede, nell'ora che i soldati romani entravano vittoriosi in Siracusa, era così fisso la mente sopra figure geometriche da non sentire il rumore della presa della città, e venne da un soldato romano ucciso in quell'atto. Il sognatore non è più presente a sè, non più arbitro delle sue potenze: il pensiero suo va errando alla ventura in balìa delle più strane associazioni di idee. L'alienato di mente non sa più padroneggiare se stesso per guisa che il suo stato di veglia non mostrasi guari diverso da quello del sonno, e la vita sua diresti un sogno continuo ed agitato. L'animo poi, dominato da emozioni gagliarde, o turbato dalla collera, o colpito dalla paura, porge segni manifesti di avere insieme colla coscienza di sè smarrito ben anco il dominio di se medesimo (1).

Questi ed altrettali fatti, chi ben li disamini, provano sibbene, che la coscienza personale può oscurarsi tal fiata, e patire eclissi, non però spegnersi mai. E primamente il fenomeno psicologico della preoccupazione mentale, e della meditazione profonda prova sol questo, che, durante il medesimo, il soggetto personale non ha di sè tal coscienza riflessa e chiara da avvertire in modo esplicito l'esistenza di tale o tal altra delle cose esteriori, che lo circondano; però egli raccoglie e concentra tutto se medesimo in quella determinata parte di realtà, che forma l'oggetto della sua meditazione, tantochè la coscienza non si è spenta del tutto, ma si è raccolta più viva in un punto solo. A mostrare, come il sogno non ispenga la coscienza di sè, basta l'avvertire con quanta agevolezza l'*io*, che si ridesta, si riconosce uno ed il medesimo, che si era addormentato, e come più d'una volta durante il pe-

(1) Vedi Tiberghien, *Psicologia*, pag. 109-124, dove spiega, come l'intimità appartenga a tutti gli stadi della vita.

riodo del sogno l'*io* umano rivolge il discorso a se medesimo, dicendo: sogno o son desto? Questi due fatti rimarrebbero inesplicabili nell'ipotesi, che durante il sogno la coscienza personale si fosse spenta, perdendo la continuità di se stessa. Nè anco la sincope è tal fatto, che si possa invocare all'uopo; essendochè se la coscienza si spegnesse del tutto, come mai potrebbe l'*io* umano, cessata la sincope, riconoscersi sostanzialmente uno ed identico con quel ch'egli era da prima? « Giacchè non avete contezza di quel che avvenne in voi durante il fenomeno della sincope, con qual diritto sentenzierete voi, che in quel frattempo non avete punto pensato? Dite piuttosto, che non ne serbate ricordo, e direte il vero. Ma e non v'incontra tal fiata di pensare, eppure di non saper dire un minuto dopo a quale cosa voi pensavate? Avete coscienza di avere pensato: ma il ricordo di tale atto, quando questo fu poco energico, non può forse svanire come quello de' suoi risultati? » (1). Nello stesso fenomeno dell'alienazione mentale la coscienza personale, piuttostochè spenta, va riguardata come alterata, ed apparisce più presto in istato di eccesso, che di difetto; essendochè nel demente la coscienza di sè è spinta a tal segno da assorbire la distinta conoscenza degli oggetti esteriori: di qui ragione, per cui il suo operare non trovasi più in armonia colla realtà in mezzo alla quale egli vive.

Questi pronunciati riguardanti la temporaneità e la durata della coscienza personale si avverano altresì nelle congregazioni umane conviventi in forma di popoli e di nazioni, che sono i grandi individui dell'umanità. Anche essa una nazione, essendo un morale organismo elementato di esseri personali, possiede la coscienza di sè da prima implicata ed oscura, poi più o meno esplicita e chiara, e queste varie forme per cui discorre e si svolge la coscienza nazionale, segnano i diversi momenti, per cui passa l'esistenza storica di una nazione, tantochè l'una esordisce, si esplica, si compie e tramonta insieme con l'altra.

§ 4.

Origine e sviluppo della coscienza.

Le prime origini della coscienza si nascondono in quel primitivo ed innato sentimento, che il soggetto umano ha di se stesso e del mondo esteriore infin dai primordii della sua vita. Nell'infanzia della sua esistenza l'uomo è tutto avvolto nella vita del senso siffattamente da rimaner quasi assorbito nello spettacolo delle cose esterne, che lo impressionano. Non avendo ancora in sè tanto di forza sua propria che valga

---

(1) Brothier, Op. cit., pag. 192.

a vincere o contrabbilanciare la forza della natura esteriore, la quale potentemente a sè lo attrae, il fanciullo vive quasi confuso con essa; è del mondo, in cui vive, assai più che di se stesso. Ma ben tosto in fondo di questa vita distratta e tutta esteriore di sensazioni si desta il sentimento di sè: il fanciullo comincia a sentire se medesimo siccome alcunchè di distinto dalla natura, e sentir la natura siccome qualche cosa che non è lui. Però questo sentimento di sè non è ancora la coscienza essa stessa, bensì n'è piuttosto il rudimento informe che la prepara: è l'*io sento* che sviluppa in sè l'*io penso:* sentendo se stesso il fanciullo già stacca se medesimo dalla natura esteriore che lo dominava e sta raccogliendosi in sè, ma non per anco è giunto fino ad obbiettivar la natura di fronte a sè, a porre se medesimo siccome un essere in sè distinto dagli esseri sentiti. Il fanciullo parlando di sè non dice ancora: *io bere, io mangiare, io andare*, ma *Carlo bere, Carlo mangiare, Carlo andare:* e questo parlare di sè in terza persona denota, che egli già distingue in certo qual modo il suo essere dagli altri, ma l'*io* conscio di sè non è ancor pronunciato. Il sentimento di sè progredisce ben tosto ad un nuovo grado di sviluppo, facendosi più vivo, più distinto e chiaro: il fanciullo non solo sente se stesso, ma fatto capace di ripiegarsi sopra di sè oggettiva se medesimo, si conosce, si afferma, si pone come essere esistente in sè: la coscienza è sorta.

Essa è sorta, in forma però ancora indeterminata ed esplicabile. La coscienza in questo suo primo momento è l'io, che già distingue se stesso dal non-io, ma non per anche distingue dentro di sè le determinazioni sue proprie particolari, è l'io, che sa bensì di avere un'essenza sua affermandola, ma la afferma nella sua indeterminata totalità ed unità, non però nella successiva e distinta moltiplicità de' suoi modi di essere. L'io umano, che dapprima si era riconosciuto in possesso di un'essenza sua propria, tende a riconoscere tutte e singole le determinazioni avviluppate nel suo intrinseco organismo, ossia a tradurre la coscienza spontanea primitiva in coscienza speculativa, che è la scienza perfetta di tutto quanto se stesso, è l'io conscio di tutta la sua essenza una ed organica. Però tra questi due estremi momenti dell'umana coscienza, che sono la spontaneità e la scienza speculativa antropologica, intermediano e si succedono diverse altre forme della coscienza stessa, che segnano il progressivo suo procedimento dal punto di mossa a quello di arrivo. Ogni nuova proprietà affermata dal soggetto umano, ogni nuova determinazione da lui avvertita, ogni nuovo modo di essere che egli riconosca in sè, segna una nuova e più elaborata forma della coscienza infino a che siasi tradotta in scienza perfetta di tutto l'essere umano. Ma questa perfetta coscienza speculativa può essa diventare un fatto, o rimarrà mai sempre un semplice desiderio, un ideale puro di perfezione

e niente più? Forsechè nel contenuto dell'umana coscienza non vi si nasconde alcunchè di recondito, che sfugge alla nostra consapevolezza e rende impossibile al soggetto umano il perfetto riconoscimento di sè? È questa una questione che qui ci contentiamo di porre senza tentar di risolverla. Non possiamo però ristarci dal notare qui l'errore, su cui si fonda l'idealismo assoluto di Hegel, il quale non solo ammette la perfetta coscienza speculativa, ma la aggrandisce oltre misura sino a farne la scienza assoluta ed universale, tantochè aver piena coscienza del proprio essere val quanto comprendere perfettamente non solo noi stessi, ma tutta la realtà e l'idealità finita ed infinita. Da questo concetto erroneo è tutta inspirata la sua *fenomenologia dello spirito*, dove il pensiero soggettivo muovendo dalla coscienza empirica ne va esplicando l'intrinseco contenuto infino a che giunge a riconoscersi siccome identico con l'assoluto, ossia la suprema unità dell'essere e del pensiero. Veramente un io, il quale per ciò stesso che è *umano*, non è nè contiene in sè l'*assoluto*, eppure si fa consapevole di essere lui l'assoluto, è tale inaudito fenomeno da mettersi a paro con quello del *niente*, che è e si fa *qualche cosa!* Però questo concetto fondamentale dell'Hegelianismo già preesisteva nel sistema di A. Fichte, la cui formola dell'*io, che mercè la coscienza pone se stesso ed il non-io*, involge l'identità del pensiero coll'essere, confondendo così la coscienza umana, che è germe dell'antropologia e propedeutica della scienza, col sapere assoluto, infinito, proprio di Dio e non dell'uomo.

§ 5.

Contenuto della coscienza.

Nel determinare il valore e la portata della coscienza corrono tra i filosofi diverse e contrarie sentenze. V'è a ragion d'esempio chi non le assegna altro ufficio che quello di attestare i fatti interni ossia le modificazioni a cui soggiace il nostro essere negandole il potere di affermare la nostra unità sostanziale; e v'ha per contro chi tiene l'opposta sentenza. Secondo gli uni la coscienza ci attesta ciò solo che accade nell'intimo dell'animo nostro, nè sa proceder più oltre; secondo gli altri essa giunge perfino a dirci che cosa sia l'intima nostra natura, quali siano le proprietà sue costitutive, donde venga e dove vada. A me pare che l'origine di questi dispareri debbasi ripetere da ciò, che i diversi filosofi riguardarono la coscienza sotto di un punto di vista esclusivo e parziale anzichè sotto tutti i gradi che essa percorre nel suo moltiforme e successivo sviluppo, e che perciò v'è modo di comporre ad armonia

le discordi sentenze sol che si sappia distinguere bene l'una dall'altra le diverse forme della coscienza e tutte poi abbracciarle nel loro insieme.

Ciò posto, viene il dimandare quale sia l'oggetto che la coscienza ci apprende, quali cioè le affermazioni, con cui essa manifesta il proprio suo contenuto e rivela per così dire se medesima. Se la coscienza è il ripiegarsi dell'essere umano sopra di sè per riconoscere se medesimo e possedere se stesso, ne consegue che la prima affermazione della coscienza è l'unità e l'identità dell'essere nostro. Ognuno sente da prima e poi sa di costituire un essere solo che possiede un'esistenza sua propria ed incomunicabile e che permane sempre identico a se medesimo. In noi v'è un supremo ed unico principio vitale, in cui, come in suo centro semplicissimo, si raccoglie e si unifica tutta la nostra esistenza; ma nell'intimo fondo del nostro essere sebbene semplicissimo ed uno si svolge sotto molteplici e svariatissime forme la vita, che è un continuo processo di pensieri, di sentimenti, di affetti, di desiderii, di voleri, i quali si avvicendano, si complicano e si compenetrano insieme in modo ammirabile. Quindi la coscienza che ci rivela l'unità e l'identità dell'esser nostro, ci afferma ad un tempo la moltiplicità e diversità de' suoi modi ossia le vicende a cui esso soggiace, le sue attitudini, le sue potenze ed attività secondarie, i suoi atti, insomma lo svolgersi vario della vita, giacchè la vita è moto, sviluppo, progresso ed importa perciò una pluralità di termini e di elementi per cui discorra, e di cui si nutra. In me c'è unità di essere e sviluppo di vita, ecco le due primarie affermazioni della coscienza. Vediamo come esse inchiudano in sè due altre affermazioni, che spiegano e chiariscono meglio le prime.

La coscienza non può affermare l'unità e l'identità dell'essere in noi, l'uomo non può pronunciare il monosillabo *io*, la sua personalità, se non a condizione che si distingua da ciò che non è lui e si riconosca in possesso di una vita sua propria, di una individualità tutta sua ed incomunicabile. Senza il *tu* è impossibile l'*io*. L'uomo vive in sè, vive una vita propria, distinta, incomunicabile; ecco la terza affermazione della coscienza. Ma abbiamo pur visto come in fondo all'unità del nostro essere sta la moltiplicità de' suoi modi di esistere: quindi possiamo conchiudere, che siccome l'unità importa nell'uomo una vita intima sua propria, così la moltiplicità importa in lui una vita di relazione, per cui egli sviluppa il proprio essere ponendosi in intimo commercio colla realtà esteriore, vivendo in essa e per essa. Di qui la quarta affermazione della coscienza: l'uomo vive in rapporto con la natura fisica, coi proprii simili, cogli spiriti, con Dio; è dalla realtà esteriore che egli attinge il suo vital nutrimento e fisico e spirituale: isolato dagli esseri esterni, sente venir meno in sè la vita, arrestarsi ogni moto, ogni progresso.

La coscienza ha pronunciato quattro affermazioni, che sono l'unità

del nostro essere, la moltiplicità de' suoi modi, la vita propria e la vita di relazione. Se non che ognuna di queste affermazioni considerata sia in sè, sia in connessione colle altre è gravida di problemi che si impongono alla coscienza e le chiedono la soluzione. E di tal modo la coscienza procedendo dalle sue primitive e spontanee affermazioni ai problemi che ne scaturiscono, e dai problemi al loro scioglimento esplica semprepiù il proprio contenuto, progredisce di forma in forma viepiù elaborata e compiuta e si traduce in scienza. V'è in me unità ed identità di essere, ossia un solo supremo e semplicissimo principio sostanziale, in cui si concentra tutto quel che io sono: è la prima affermazione della coscienza. Ciò posto io domando: donde mi venne questo mio essere; che cosa è, e dove va?

Donde mi venne? Ha esso un'origine? E in qual modo cominciò ad esistere e potè formarsi? Son io figlio della materia, o del caso, o di Dio? Sono l'opera di un essere intelligente e libero, oppure un prodotto meccanico delle forze cieche e fatali della fisica natura?

Che cosa è mai questo unico e supremo principio che costituisce l'unità del mio essere? È spirito? Ma allora come potrà unificare in sè ed adempiere quelle funzioni fisiche che sono essenzialmente dipendenti dall'organismo corporeo? È materia? Ma in tal caso come potrà esercitare e possedere in sè le facoltà dell'intendere e del volere che sono di natura spirituale? Sarà forse spirito e materia ad un tempo? Ma come allora potrà serbarsi semplice ed uno? Sarà qualche cosa di superiore allo spirito ed alla materia senza essere nè l'uno nè l'altra? In tal caso che cosa sarà mai?

Dove vado? A che è destinato il mio essere? Esisto io per caso, per fatalità ignota di eventi, senza un perchè, od una meta finale, a cui io sia indiritto? E se esisto per un fine, qual è? E questo fine si compie nella vita presente od in una vita futura? E posto che questo fine supremo sia in parte temporaneo ed in parte ultramondano, come si conciliano l'uno e l'altro insieme?

La coscienza mi afferma secondamente la moltiplicità de' modi del mio essere, ossia una pluralità di potenze e di facoltà che costituiscono lo sviluppo della mia vita. Come si concilia l'unità semplicissima e pura della mia essenza colla varietà delle sue potenze e colla moltiplicità pressochè infinita delle sue operazioni? Posto che le molteplici attività e potenze abbiano nell'essenza radicale dell'uomo la loro comune origine e il loro punto finale di armonia e di accordo, si domanda, in quale modo, e sotto qual forma preesistevano nel supremo principio umano, ed in esso armonizzano? Se vi preesistevano insieme confuse ed indistinte, come poterono poi distinguersi, differenziarsi, specificarsi? Se distinte l'una dall'altra, come si salva l'unità e la semplicità perfetta del

principio umano, che in tal caso conterrebbe in sè una pluralità di termini, una moltiplicità di attitudini diverse? E quali, e quante sono poi queste potenze diverse, con cui l'essenza umana si attua e si spiega? Qual'è la natura propria di ciascheduna, quali gli atti e le abitudini e le funzioni che adempie? Quali sono le leggi che le governano nel loro sviluppo? Quando si svolgono? Operano esse isolate l'una dall'altra, oppure consociate insieme? E come si modificano e si trasformano mercè le loro vicendevoli influenze? Ed in questo loro intimo intreccio e compenetramento forsechè non lottano discordi le une contro le altre? E questa lotta non rompe forse l'unità semplicissima di quel supremo principio, da cui fluiscono ed a cui si riconducono?

La coscienza mi attesta in terzo luogo che io posseggo una vita intima mia propria ed incomunicabile, che mi deriva dall'unità della mia essenza. Ma l'essenza umana, centro della mia vita ed unità del mio essere, è forse identica e la stessa che quella de' miei simili o diversa? Se è la stessa, come si salva l'intimità e l'incomunicabilità della mia vita individuale, la mia personalità? Se è diversa, come mai l'essenza umana potrà mantenersi una e semplicissima, moltiplicandosi e differenziandosi nei molti individui?

Quarta affermazione della mia coscienza è la mia vita esteriore e relativa. Or come si concilia questa mia vita esteriore colla vita intima? Come posso serbarmi unito colla realtà esterna, eppur distinto da essa? Se posseggo una vita mia propria, una essenza differente da quella degli altri esseri esterni, come potrò pormi in commercio di vita con essi? E se il mio essere si sviluppa in contatto col mondo esteriore, e con esso si compenetra e si intreccia, come potrà mantenersi distinta ed intatta la sua propria vita?

§ 6.

Specie della coscienza personale.

La coscienza umana, siccome quella che risiede nell'affermazione della personalità propria espressa col vocabolo *io*, è di sua natura essenzialmente individuale. L'uomo tuttavia è conscio di vivere in comunanza di vita coi proprii simili, e di formare con essi varie guise di congregazioni umane, secondo il vario fine al quale intendono. Di qui una prima specie o forma di coscienza, che sociale si denomina. La coscienza sociale, chi bene la intenda, anzichè consapevolezza, che la società abbia di se stessa, è piuttosto la coscienza, che possiede l'umano individuo, di vivere con altri suoi simili e di stringere con essi questo o quell'altro determinato consorzio a fine di raggiungere la sua suprema destinazione.

La socievolezza ha il fondamento e la ragione sua nell'essenza stessa della persona umana; epperò anche la coscienza sociale, come ogni altra specie di coscienza, fondasi sulla individualità propria delle singole persone; e siccome l'*io* umano sopravvive al tempo, ed è ordinato ad una vita oltremondana immortale, mentre i consorzi sociali si compongono e si scompongono nel tempo, perciò la coscienza individuale, che permane eterna, primeggia sulla sociale, che soggiace alle vicende del tempo.

L'uomo singolare è consapevole di essere tenuto all'adempimento del dovere e conosce una legge morale, a cui sente di dover conformare il proprio operare. Questa è coscienza morale, ed accanto ad essa svolgesi la giuridica, che è la consapevolezza di possedere diritti particolari; e siccome i doveri ed i diritti sono termini correlativi, così la coscienza morale e la giuridica insieme s'intrecciano e si sorreggono mutuamente. Però la ragione spiegativa di entrambe va cercata in un principio superiore, che è la coscienza religiosa.

L'uomo ha la coscienza di essere persona, ma persona finita, cioè intelligenza e volontà limitata; epperò sa di essere sorretto e vivificato da un altro essere, che è personalità infinita, centro e ragion suprema di sè e di tutto l'universo. Egli è consapevole che Dio conosce i suoi più secreti pensieri, veglia sopra i suoi sentimenti, ne governa i destini, discende fino a lui, lo pervade colla sua presenza; ed alla sua volta egli si solleva fino a Dio, rivolge a lui le aspirazioni di tutto il suo essere, tende a vivere in intimità con lui. Ecco la coscienza religiosa, la quale non ha mai abbandonato l'umanità in verun periodo della sua storica esistenza.

La vera coscienza religiosa esige, come suo termine ed oggetto adequato, non un Dio qualunquesiasi, o chimerico ed astratto, come quello di alcuni pensatori trascendentali, o confuso con le cieche forze della natura, come quello dei materialisti e di alcuni naturalisti; bensì un Dio, che sia una realtà viva e conscia di sè, libera, intelligente, ciò è dire una personalità infinita, perchè solo come tale può rispondere alle aspirazioni ed alle esigenze dell'uomo, che è anch'esso persona, ma finita.

Posto questo concetto della coscienza religiosa, appariscono insussistenti ed erronei: 1° il panteismo trascendentale di Hegel e di Feverbach, i quali insegnano, che Dio acquista la coscienza di sè nell'uomo; 2° l'ipermisticismo, che sacrifica la personalità umana a quella di Dio; 3° il dualismo di Aristotile, che faceva Dio Motore supremo dell'uomo e delle creature, senzachè egli sia punto consapevole di muovere ed attrarre a sè l'universo.

Così tutte le specie di coscienza fin qui divisate si appuntano nella coscienza individuale della persona, e ne sono altrettante forme, esprimendo esse i diversi rapporti che l'umana persona sa di avere co' proprii simili, col dovere, col diritto, con Dio.

§ 7.

Valore razionale della coscienza.

Prima di lasciare quest'argomento della coscienza personale, giova dissipare alcune obbiezioni, che si sogliono accampare contro di essa. La coscienza contiene nel suo seno una intrinseca contraddizione, essendochè in essa lo spirito umano ripiegandosi sopra di sè diventerebbe insiememente soggetto ed oggetto, osservatore ed osservato, attore e spettatore; il che ripugna. — Anzitutto quel ripiegarsi dello spirito sopra di sè, in cui dimora il fatto della coscienza, è proprietà siffattamente essenziale al pensiero, che il ripudiare siccome contraddittoria la coscienza torna ad un medesimo, che niegare il pensiero medesimo, e per conseguente ruinare nel nullismo universale. Che anzi da questo stesso carattere costitutivo del pensiero sorge una ragione, che risolve la stessa contraddizione proposta; poichè il pensiero, che si riflette sopra di sè nel fatto della propria consapevolezza, duplica in certo qual modo il proprio essere, distingue sè da se stesso, cioè le proprie modificazioni da se stesso, che n'è il principio sostanziale, oggettivando se medesimo, e di tal modo sorge in lui la dualità del soggetto osservatore e dell'oggetto osservato, la quale risolve l'apparente contraddizione, sebbene l'essere, che si fa consapevole di sè, sia e si mantenga uno ed identico. E quest'identità sostanziale dell'essere pensante, non disgiunta dalla diversità modale testè avvertita, non solo scioglie la contraddizione mossa contro la coscienza, ma pone questa al disopra di ogni dubbio imprimendole il suggello medesimo della veracità. Poichè in tutti quegli ordini di cognizioni, in cui il soggetto che conosce è sostanzialmente diverso dall'oggetto conosciuto, può insinuarsi il dubbio ed il sospetto, se mai la realtà che si conosce sia poi in sè proprio quale la conosciamo noi; il quale dubbio torna impossibile nel fatto della coscienza, in cui l'oggetto pensato è sostanzialmente lo stesso che il soggetto pensante. I seguaci dell'idealismo assoluto esagerarono questa verità allorchè vollero estendere ad ogni ordine di cognizioni questa identità sostanziale del pensante e del pensato, che è proprio della coscienza soltanto, ed in essa identità riposero il vero e supremo sapere speculativo Essi non avvertirono che la coscienza, la quale ci attesta l'identità del soggetto e dell'oggetto nella cognizione di noi stessi, è pur quella che ci avverte della diversità sostanziale tra il nostro pensiero e la realtà pensata esteriore. Gli è vero che a voler perfettamente comprendere un dato oggetto occorre in certo qual modo farlo nostro, comporlo e scomporlo ricreandolo davanti al nostro pensiero tanto, che il diremmo sangue del

nostro sangue, carne della nostra carne; ma quest'intimo compenetramento del nostro pensiero colla realtà dell'oggetto conosciuto mai non potrà giungere fino all'identità sostanziale smentita dalla coscienza.

La coscienza (obbiettano gli scettici) non è autorevole nelle sue affermazioni. Chi mi assicura, che essa non mi inganni, scambiando l'apparenza colla realtà? — Allo scettico, che dice: *io dubito di tutto anche della veracità della coscienza*, io dimando: Avete voi coscienza del vostro dubbio, sì o no? Nel primo caso riconoscete la veracità della coscienza in virtù della quale siete sicuri del vostro dubbio. Nel secondo caso torna impossibile il dubbio, essendochè dubitare è pensare, e dal pensiero è inseparabile la coscienza.

La coscienza non ha valore scientifico: essa ci dà fatti mutevoli e contingenti, la scienza si muove nel campo delle idee assolute, ed è opera del pensiero puro, libero ed indipendente dai fatti sia esterni, sia psicologici attestati dalla coscienza. — Agli idealisti assoluti, che muovono questa obbiezione, opponiamo questo dilemma: Il pensiero puro ed assoluto, od ha coscienza di sè, o no. Se sì, è riconosciuto il fatto della coscienza: se no, si distrugge il pensiero col torgli la coscienza di sè.

Ancora si obbietta, che la coscienza è di necessità incompiuta, parziale ed esclusiva sì, che nel suo contenuto rimanvi sempre una parte implicita, ignota, impotente a rivelarsi. Nessuno può giungere ad una perfetta conoscenza di sè, nè de' propri lavori mentali. Il pensatore non è conscio di tutte le conseguenze implicate nel sistema filosofico da lui creato, come il poeta e l'artista non lo sono de' propri capolavori estetici. Hegel non avvertì tutto il contenuto del suo idealismo assoluto (e ce ne fanno fede le scissure sopraggiunte fra i suoi discepoli); nè Lutero seppe misurare tutta l'estensione della sua riforma religiosa nelle conseguenze civili, politiche e morali che involsero gran parte d'Europa. — Se questa obbiezione valesse, dovrebbe colpire la scienza altresì, che è di sua natura imperfetta, nè mai potrà convertirsi in un sapere infinito ed assoluto senza cessare di essere umana. Coscienza e scienza camminano di conserva e progrediscono insieme nella via del loro perfezionamento. Ogni grado di sviluppo della coscienza segna un grado di sviluppo corrispondente nella scienza, tantochè se quella giungesse ad esplicare tutto il proprio contenuto, anche questa toccherebbe il sommo di sua perfezione. La coscienza individuale continuamente si affatica per disciogliersi dalla propria imperfezione; e la coscienza sociale rinforza ed amplia la coscienza individuale esplicandone quelle parti, che sfuggivano alla comprensione di questa. Se in un sistema filosofico evvi sempre alcunchè di inavvertito e di ignoto alla coscienza individuale di chi lo creava, vengono i discepoli, che lavorando intorno al pensiero del proprio maestro, lo disvolgono e lo traducono a compimento.

§ 8.

La coscienza di sè e la conoscenza esteriore.

Non senza ragione ho detto altrove, che l'essere personale ponendosi mercè la coscienza in intimo rapporto con sè, non cessa perciò di trovarsi e di conoscersi in rapporto col diverso da sè. Poichè « noi non abbiamo personalità, se non per ciò, che distinguiamo noi stessi da tutto ciò che non è noi: ma tal distinzione suppone che noi conosciamo le cose le quali non sono noi; il che non è possibile se non a condizione che esse abbiano certi rapporti con noi (1) ». In altri termini, l'affermare che la persona fa sè medesima, implica il distinguersi da quanto non è lei , ed alla sua volta il distinguersi importa il conoscere cio che non è lei, ed il conoscere è un porsi in rapporto col conosciuto. Il pronunciato, *io sono io*, involge quest'altro, *io non sono la realtà esteriore, il non-io*: il quale secondo pronunciato importa la cognizione del *non-io*. Sotto questo riguardo non male si appose il Fichte allorchè sentenziava, che quell'uno e medesimo atto con cui l'*io* pone se stesso, pone altresì il *non-io*, purchè saviamente s'intenda quel *porre* che l'*io* fa se medesimo come identico coll'affermare, non già come un creare o dar l'essere. Il soggetto personale allora ha coscienza di sè, che distingue se medesimo dalla natura esteriore, contrapponendo questa a sè, siccome diversa, e sotto questo punto di vista è vero il pronunciato dello Schiller, ripetuto dal Carus, che cioè noi dobbiamo alla natura tutta la nostra personalità. Per ciò che la coscienza inchiude ad un tempo distinzione ed unione dell'*io* col *non-io*, essa apparisce siccome la compiuta manifestazione dell'intelligenza umana, la quale è il primo dei due costitutivi della persona superiormente distinti, essendochè l'intelligenza ha per termine del suo conoscere o noi stessi, o la realtà esteriore vuoi finita, vuoi infinita. La coscienza personale congiunge questi due oggetti dell'umano conoscere con vincolo siffatto, che in essa la cognizione del *me*, e quella del *non-me* si implicano e si condizionano mutuamente: l'*io* umano mal potrebbe pervenire alla scienza della realtà esteriore cosmica e divina, se non avesse cognizione di sè, come diverso e distinto dagli esseri estrinseci, non però separato. Così la teorica della personalità umana apparisce quale necessario postulato di tutte le scienze speciali.

Il Tiberghien sostiene in contrario, che la coscienza di sè non necessita la conoscenza di un diverso da sè, ciò è dire, che l'*io* afferma

---

(1) Brothier, *Ebauche d'un glossaire du langage philosophique*, pag. 186.

se medesimo prima di aver notizia del mondo esteriore e senza affermare ad un tempo il *non-me*. « Gli è certo (egli scrive) che il mondo esteriore non esiste per noi, se non a condizione che abbiamo coscienza della nostra limitazione. Ma la limitazione è una delle nostre proprietà, e la cognizione di queste è posteriore alla coscienza di sè (1) ». Secondo l'autore adunque la conoscenza del mondo esteriore è inseparabile da quella della nostra limitazione, e ne è condizionata, mentre la coscienza del *me* non importa ancora ed assolutamente la coscienza de' suoi limiti. Preoccupata la mente dall'intendimento di salvare la personalità e la coscienza dell'Essere divino, il Tiberghien non vide all'uopo altro scampo se non questo, di stabilire che la coscienza del *me* umano involge la conoscenza del *non-me*. « Un *non-me* suppone un *me*, cui esso limiti, ma un *me* non suppone per necessità un *non-me*. Il *me* assoluto è unico; se Dio ha la coscienza ed il sentimento di sè, è la personalità una ed intiera, la sua attività non ha punto bisogno di esplicarsi al di fuori per prendere possesso di sè nel suo movimento di ritorno, essendochè per l'Essere infinito non v'è esteriorità nè negazione nè *non-me*. Solo un *me* individuale implica un *non-me*, epperò soltanto col mezzo della coscienza delle proprie lacune lo spirito può aver coscienza di tutto il resto. Per sapere che vi è un *non-me* occorre sapere che il *me* non è tutto (2) ». Il ragionamento dell'autore si può stringere in queste proposizioni: Aver coscienza del *non-me* vale quanto riconoscere se medesimo come limitato. Ma Dio ha coscienza di sè, perchè persona; eppure non è limitato dal diverso da sè, perchè è assoluto ed infinito: dunque si dà coscienza del *me* senza che involga conoscenza del *non-me*, il che si avvera della personalità divina, sebbene nella personalità finita e umana si verifichi il contrario. Qui ne pare si nasconda un equivoco. L'autore confonde insieme il *distinguere* ed il *limitare;* confusione già contenuta nel notissimo pronunciato spinosiano: *omnis determinatio est negatio*. Se veramente il distinguere che Dio fa se stesso dal mondo o possibile o sussistente fosse un sentirsi limitato dal mondo stesso, di guisa che egli non possedesse la pienezza assoluta ed infinita dell'essere, saremmo posti nell'alternativa o di negargli la coscienza personale, o di attribuirgli la coscienza di sè disgiunta dalla conoscenza del diverso da sè. Ma da tale alternativa si scampa avvertendo, che pur mentre Dio distingue se stesso dagli esseri finiti vuoi possibili, vuoi reali, non perde punto la pienezza dell'esser suo, chè anzi la afferma in quel punto stesso, perchè sa che il finito, sebbene sia diverso e distinto sostanzialmente dal suo essere, pure è *posto* da lui con un atto libero, ed abbisogna di lui per durare nell'e-

(1) *Psychologie*, 2ª ediz., pag. 131.
(2) *Op. cit.*, pag. 133.

sistenza: sa insomma che il finito è cosa sua, senza essere lui stesso: il finito è distinto dall'infinito, ma non lo limita nè punto nè poco. « Dio non è una personalità messa al cospetto di altra personalità; egli è la personalità creatrice, assoluta e primitiva. Creando il mondo, da cui essa si distingue, ed i mezzi, con cui entra in relazione con esso, non può venirne limitata, poichè lo penetra assolutamente del suo spirito e del suo volere. Così la personalità, lungi dallo implicare in verun senso una restrizione negativa per Dio, è anzi ciò che avvi di più positivo, di più affermativo (1) ». Sta dunque la nostra tesi, che la coscienza personale importa ad un tempo distinzione ed unione del *me* colla realtà esteriore; e non senza ragione scrissi *distinzione*, anzichè *limitazione*, perchè questo carattere della coscienza personale possa convenire ad ogni guisa di personalità, epperò anche a quella di Dio, senza punto ostare alla natura infinita ed assoluta di lui.

Da questo carattere proprio della coscienza personale si pare l'universalità superiormente accennata, di cui va insignita la mente, e con essa l'eccellenza ed il primato della persona sovra tutto quanto il corporeo universo. Di vero gli esseri impersonali esistono sibbene, ma non sanno punto di esistere e di vivere in comunanza di vita con tutta quanta la natura; sono sostanzialmente e realmente distinti gli uni dagli altri; ma non distinguono se stessi, nè affermano la propria individua sussistenza; sono per natura in rapporto con la rimanente realtà, ma non si pongono in rapporto con sè, non sono intimi a sè, ed ignorano quel vincolo indissolubile ed universale, che li collega in un immenso sistema con tutte le sussistenze; sono mai sempre presenti alla natura esteriore, non però mai a sè medesimi: posseggono ciascuno una propria natura ed essenza costitutiva, ma in che risieda non sanno, perchè non distinguono sè in se stessi e dal mondo esteriore in cui vivono; tendono ad un fine, ma inconsciamente per cieca potenza d'istinto o per indeclinabile necessità di natura.

Art. 2°.

DELLA CONOSCENZA ESTERIORE.

La persona umana colla virtù della sua intelligenza conoscitiva non solo si pone in rapporto con se medesima affermandosi e riconoscendosi, ma altresì con una infinità di cose, che non sono lei stessa, affermandole e distinguendole ciascuna secondo la propria natura. Questa seconda

---

(1) Hollman.

guisa di rapporto, per cui la mente nostra vede presente a sè una pluralità di esseri, notandone le qualità specifiche ed il vario loro modo di operare, senzachè essi cessino di esistere in se medesimi, questa specie di spirituale contatto tra la nostra intelligenza e la realtà esterna addimandasi conoscenza esteriore.

Di qui si manifesta il divario, che intercede tra la coscienza e la conoscenza esteriore. Nella prima la mente afferma sè di se stessa, nella seconda afferma a sè quel che sono le cose esterne: in quella la mente è presente a sè, in questa la realtà è presente alla mente: nella coscienza la mente è così intima e presente a sè, che il conoscente ed il conosciuto fanno un unico ed identico essere, mentre nella conoscenza esteriore l'oggetto conosciuto, sebbene presente ed intimo al nostro pensiero, si mantiene da esso sostanzialmente distinto.

Per quantunque sia ardua cosa il definire con parole proprie e rigorose la natura del rapporto di presenzialità tra la nostra mente e le cose esterne, nel quale risiede la conoscenza, di cui discorriamo, non perciò è meno certo ed irrepugnabile il fatto stesso. E veramente conoscere noi medesimi ne pare cosa più agevole, che non il conoscere ciò che è diverso e distinto da noi: tant'è, che a spiegare questa seconda specie dell'umana cognizione altri imaginò, che il nostro spirito conoscitore diventi tutt'uno colla cosa conosciuta, altri sentenziò, che egli medesimo con certa quale sua virtù interiore creasse la realtà conosciuta, ed in se stessa la contenesse; altri poi non si peritò di pronunciare, che il mondo esteriore da noi conosciuto è una pura illusione del nostro pensiero e nulla più, una mera apparenza destituita di realtà.

Io intendo il diverso da me. Questa, che è la formola espressiva della conoscenza esteriore, chi bene la intenda nella singolarità de' suoi termini e nel valore del sintesismo suo, vale a disnodare il problema cotanto agitato e controverso, che riguarda il passaggio dal *me* al non *me*, e conseguentemente l'oggettività del sapere ontologico. E veramente l'*io* umano è conscio di possedere una individualità sua propria; ma sa ad un tempo, ch'ei non assomma, nè sostanzia in sè tutta quant'è la realtà universa: epperò affermando se stesso come sostanza finita, afferma con ciò una pluralità di sostanze, che non sono lui, e riconoscendo sè come persona finita, riconosce insiememente una pluralità di persone finite, che esigono un soggetto personale infinito, in cui si sorreggano. Così rimangono d'un punto solo dissipati: 1° il panteismo trascendentale, che spoglia l'umano soggetto della personalità sua assorbendola nell'Idea universale, 2° l'idealismo di Berkeley, che sacrificava al *me* la realtà del mondo esteriore, 3° la teoria di Amedeo Fichte, che pronuncia inaccessibile alla ragion teoretica la realtà cosmica facendone una credenza della ragion pratica, dettata dalla necessità della vita operativa.

§ I.

Individualità soggettiva della conoscenza esteriore.

La conoscenza esteriore importa individualità nel soggetto, in cui si radica, universalità nell'oggetto in cui termina e si appunta. Infatti l'*io* mal potrebbe apprendere colla sua virtù intellettiva il diverso da sè, ove non conservasse il *sè* nel suo mentale commercio coll'*altro*: la conoscenza esteriore non solo non toglie al *me* umano l'individualità sua, ma la presuppone, essendochè questa è connaturata alla persona.

Che l'intelligenza sia personale ed individua, appartenga cioè in proprio alle singole persone, è verità, che fu disconosciuta nei tempi medievali dal commentatore di Aristotele Averroè, il quale ammetteva un unico ed identico intelletto comune a tutti gli uomini. La teorica della ragione impersonale venne a' dì nostri riprodotta e svolta in nuova e più ampia forma da Vittore Cousin e da Maine de Biran, i quali riposero nella sola attività volontaria l'essenza della persona, negando a questa l'intelligenza e la ragione siccome dote propria della medesima.

Il Cousin nella quinta lezione della sua *Introduzione alla Storia della filosofia* lasciò scritto così: « Ciò, che costituisce l'uomo, la sua intrinseca personalità, è la sua attività volontaria e libera; tutto, che non sia nè volontario, nè libero, non fa parte integrante dell'uomo, ma è cosa aggiuntagli. » Il Cousin muove dallo avvertire una profonda e radical discrepanza, che intercede, al veder suo, tra la volontà e la ragione. La volontà è tale potenza, che la possiamo padroneggiare a nostra posta, e modificarla a nostro agio; mutare l'oggetto del nostro volere e passare da tale a tal'altra deliberazione è cosa, che sta in pieno nostro potere. Non così è della ragione, giacchè essa non può in verun modo cangiare le verità ideali, non può concepire, che due più due non faccian quattro, che un effetto non abbia la sua cagione, che il giusto non sia obbligatorio, che tale o tal'altro capolavoro estetico non sia bello. Se adunque i concepimenti della ragione non mutano punto, come le risoluzioni della volontà, se non ci è dato pensare come ne aggrada, se l'intelligenza nostra non è libera, forza è arguirne che la ragione non ci appartiene in proprio, non è individua, nè personale, bensì universale ed impersonale, avuto riguardo al carattere immutabile, necessario, assoluto ed universale delle verità ideali, che sono di tutte le menti, nè possono essere concepite in altro modo da quello con cui s'intuiscono.

Contro questo ragionamento del Cousin opponiamo le osservazioni seguenti: 1° L'attività volontaria e la facoltà conoscitiva sono due potenze siffattamente congiunte per natura, che la prima inchiude per

necessità la seconda, e la negazione di questa mena alla negazione di quella. Se io muto a mia posta l'oggetto del mio volere, e passo da questa a quella deliberazione secondochè mi aggrada, ciò avviene a condizione, che io conosca e intenda l'oggetto del mio volere e lo scopo della mia deliberazione, giacchè, tolta siffatta condizione, non v'è volontà propriamente detta, ma cieca necessità di istinto. L'*io* volente adunque è, e debb'essere ad un tempo intelligente e ragionevole; onde l'operare della volontà assume forme diverse e differentemente si atteggia secondo i diversi concepimenti dell'intelletto. Di che fluisce quest'altra considerazione, che, stando alla teorica del Cousin, il quale ammette universale e la stessa in tutti gli umani soggetti la ragione, ne discenderebbe per conseguenza, che tutti dovrebbero volere gli stessi oggetti ad un modo, fermare gli stessi propositi, appigliarsi alle medesime deliberazioni: cosa smentita dal fatto. 2° Cousin confonde la ragion oggettiva colla soggettiva, ossia la verità colla mente umana, che la apprende, non avvertendo, che gli intelligibili importano un soggetto conoscente intelligente con essi congiunto, ma pur sostanzialmente distinto. 3° Egli non ha avvertito che oltre le verità universali ed assiomatiche, immutabili e necessarie, si danno verità particolari, non manifeste a tutti in ogni tempo e luogo, ma scoperte da una mente individua in un dato secolo, e note ai soli scienziati, e che ben poche si contano le verità assolute universalmente conosciute e concordemente ammesse, di fronte alle numerose e pressochè infinite questioni, da cui si svolge il libero e discorde opinare de' pensatori, e che pure sono oggetto di studio e di meditazione all'intelligenza, essendochè questa non è tutta nell'intuito delle verità assolute e nel concepimento dei principii ideali. 4° Arroge che neanco il concetto delle verità assiomatiche e de' principii supremi puossi riguardare siccome rigorosamente assoluto, universale, ed onninamente identico per tutti gli umani soggetti, come lo sono esse verità e principii ideali. Basti notare in proposito, che la notizia de' Veri assiomatici non solo è capevole di sviluppo, ed esiste più o meno chiara, più o meno elaborata nelle differenti intelligenze, ma va perfino impigliata in difficoltà e controversie speculative, essendo cosa manifesta, che i filosofi e i dotti contendono fra di loro nel determinare il valore oggettivo de' principii assiomatici e le loro gerarchiche attinenze; e tutti sanno che cosa sia diventato il principio di sostanza nella dottrina sensistica di Locke, quello di causalità e di contraddizione nello scetticismo di David Hume e nel criticismo trascendentale di Kant. Queste diverse e contrarie guise di concepire e di interpretare le verità assolute universali son manifesto argomento, che la ragione è facoltà soggettiva, individua, personale, e quindi varia ne' varii soggetti, a cui appartiene in proprio.

E qui ne pare opportuno citare il seguente passo di Ermenegildo Pini, il quale così pone in sodo la personalità dell'intelligenza: « Cum primo intelligentia homini advenit, ipse persona est. Intelligentia enim per se est personalis, quatenus ille, qui intelligens est, est conscius sui. Ad personam constituendam requiri quoque intelligentiam patet omnino. Nam si existentia sufficeret ad personalitatem constituendam, lapides quoque in personis essent habendi. Quod si sufficeret sensus, bruta quoque essent in personis numeranda. Si denique sufficere diceres facultatem intelligendi, infantes, cum primo in lucem sunt editi, essent ad personas referendi, eorumque actus idcirco personales forent dicendi: id, quod nemo sane asseret, nisi qui velit eodem personae nomine, quo exhibetur ille, qui est conscius sui, esse exhibendum illum, qui sui conscius non est, cuiusmodi est infans, qui nondum intelligentiam est assecutus. Homo, cum prima vice intelligit, est intelligens actu non suo, atque adeo primo personalitas ei advenit ex potentia illius, a quo habet primum intelligendi actum: cum vero quemdam actum intelligendi, aut sensum quemdam suum revocat in mentem, eumque habet uti suum, tunc ipse habet sensum sui, atque adeo persona est actu suo; atque ut persona est sibi unum in diversitate a quolibet alio » (1).

Questo ragionamento del Pini ci sembra concludente e giusto per quel che riguarda la dimostrazione della personalità dell'intelligenza. Però non possiamo convenire con lui, allorchè facendo differenza tra la potenza o facoltà dell'intendere e l'intendere in atto pronuncia, che l'uomo allora diventa persona, che per la prima volta intende di fatto, tantochè la personalità non esisterebbe in noi fin dalla prima nostra origine, ma apparirebbe come cosa avventizia e derivata. Questo concetto ei lo ripete più sotto a pagina 145, dove scrive: « Cum persona sit ille, qui est intelligens, idcirco cum primo homo est intelligens, eius existentia dici potest personalis; sicque existentia personalis in hominibus est posterior eorum existentia impersonali. » Noi invece teniamo per fermo, che la personalità non è una proprietà acquisita ed avveniticcia, a cui l'uomo giunga dopo un dato periodo di sviluppo: ma bensì una dote naturale, ingenita, primordiale dell'esser suo, la quale esiste in tutti gli uomini, ed in tutti i periodi della nostra vita dalla primissima infanzia alla più tarda età, sebbene sotto forme diverse secondo i momenti medesimi della coscienza personale. Il neonato è persona, sebbene non abbia coscienza esplicita e riflessa del suo essere e del suo operare: epperò ha tanto diritto ad essere rispettato, quanto il più venerando vegliardo. Spogliatelo del carattere personale, e l'avrete ridotto ad un

(1) *Protologia*, vol. I, pag. 141, § 135, 136.

bruto, spogliato d'ogni diritto. Anche noi riconosciamo, che intelligenza e personalità sono termini inseparabili, ma non concediamo al Pini, che l'intelligenza infantile sia una mera e pura potenza destituita d'ogni atto primo, un nulla nell'ordine conoscitivo: nel quale caso l'infante si ragguaglierebbe al bruto. Ogni potenza importa un atto primo: quindi o si deve negare al fanciullo anche la facoltà dell'intendere, od è giocoforza ammettere un primo atto intellettivo costituente la persona.

§ II.

Universalità oggettiva della conoscenza esteriore.

L'oggetto della conoscenza esteriore spazia assai più ampiamente che quello della coscienza, essendochè sotto il nome di universo conoscibile esterno si viene a significare tutto, che esista di diverso da noi, sia esso reale o possibile, finito o infinito, materiato od incorporeo, sostanza o proprietà. Però fra gli esseri svariatissimi e senza numero, che si presentano al nostro pensiero, regna un mirabile ordine gerarchico, per cui essi appariscono distribuiti in alcune classi supreme, distinte l'una dall'altra per natura, eppure formanti un immenso sistema.

Noi conosciamo una pluralità di sostanze materiali, parte inanimate ed inorganiche, parte organate e vive; ed a quelle particolari, che stanno disseminate sopra la faccia della terra e colpiscono i nostri sensi, aggiungiamo col pensiero altre infinite, che popolano gli spazi senza misura, e tutte quante le componiamo in un solo sterminato sistema, che è il cosmo sensibile. Di rincontro a questo mondo fisico della natura vediamo sussistere il mondo soprassensibile degli spiriti, che vivono ordinati ad immortale consorzio nelle divine regioni del Vero, del Bello e del Buono. E questi due opposti mondi della materia e dello spirito ci appariscono poi insieme congiunti in una terza classe di esseri, gli umani, la cui unità personale è una sintesi ed una vivente armonia della mente e del corpo. Però il triplice mondo dei corpi, degli spiriti e degli uomini essendo metafisicamente finito, solleva la mente ad un Essere infinito, siccome ragion suprema dei medesimi, e principio universale della loro armonia.

Questa universalità oggettiva della conoscenza esteriore fu forse cagione, per cui altri ruinò nel razionalismo assoluto, in cui sentenza il pensiero umano e l'essere intelligibile integralmente si adeguano e si convertono, e che si può compendiare in questi tre pronunciati: 1° La ragione umana è infallibile; 2° dunque è infinita; 3° e per conseguente è impersonale.

Noi brameremmo assai di sapere, di quale ragione umana intendano di parlare i razionalisti, quando sentenziano, che essa è infallibile. È forse insignita di sì eccelso privilegio la ragione umana personale od individuale? Ma il fatto è lì per dare una solenne smentita a siffatto asserto. È forse tale la ragione umana collettiva o sociale? Ma come ciò se questa non è che la somma o l'aggregato delle molteplici ragioni individuali, e deve perciò correre le stesse vicende? Od intendono forse la ragione umana presa nella sua astratta generalità, cioè scissa dai singoli soggetti intelligenti? Ma siffatta ragione sarebbe nulla più che quell'elemento comune e generico, il quale trovasi in fondo a tutte le ragioni singolari ed individue, spogliato di ogni concreta realtà e di ogni forma determinata; val quanto dire è una mera e pura astrazione. Ora le astrattezze non pensano, nè ragionano punto, ma presuppongono un soggetto concreto e sussistente, in cui si radichino, si svolgano e si attuino, epperò la ragione umana in astratto non è nè infallibile nè fallibile, nè infinita, nè finita, perchè nulla pensa, nulla conosce. Le più splendide verità, i più stupendi teoremi, di cui si adornino le scienze, vennero scoperti non dalla ragione umana astrattamente presa, ma da una determinata ragione personale, da un genio singolare, che si spiegò e si svolse in un tempo e luogo determinati. Oltrechè la ragione umana astratta è una identica e la stessa da per tutto, in tutti gli umani soggetti, in tutti i periodi storici; epperò dovrebbe sempre apparire concorde ed una in tutte le sue manifestazioni. In quella vece perchè mai essa si manifesta così discorde e varia producendo dottrine e sistemi razionali cotanto opposti e contraddittorii l'uno all'altro? Come si spiega lo spettacolo di razionalisti, che pronunciano nulla darsi di incomprensibile per l'umana ragione, e di altri, che sentenziano nulla di certo e di oggettivo potersi dall'uomo conoscere: di razionalisti, che propugnano a spada tratta lo spiritualismo e l'idealismo, e di altri, che difendono perdutamente il materialismo e l'empirismo? Arroge la contraddizione, in cui si avvolgono i filosofi, di cui discorriamo, i quali dall'una parte sostengono la ragione umana in astratto, dall'altra proclamano il principio, che *ogn'uomo* debbe serbare indipendente da ogni autorità *la propria ragione*, ossia libero ed autonomo il *suo* pensiero.

Capo II.

L'attività volontaria.

Al primo elemento integrale della persona, che è l'intelligenza o facoltà conoscitiva, corrisponde un secondo elemento anch'esso integrale

ed essenziale che è l'attività volontaria o facoltà operativa (1); e siccome l'intelligenza si spiega sotto due forme distinte, ma pur unite e corrispondenti, cioè come conoscenza della realtà nostra propria, detta propriamente coscienza di sè, e come conoscenza del diverso da sè o della realtà esteriore, così l'attività volontaria si manifesta pur essa sotto due forme corrispondenti a quelle due prime, l'una interiore, che è il dominio della persona sopra di sè, esteriore l'altra, ed è il dominio della persona sul mondo esteriore. Il dominio di sè è il possedere che la persona fa se medesima, l'appartenere a sè e non ad altri, l'essere arbitra delle proprie sorti, il governare se medesima subordinando le sue tendenze inferiori alle superiori, e tutte liberamente dirigendole al fine universale comune a tutti gli uomini, e ad un tempo al fine particolare proprio di sè come soggetto individuo e singolare. Il dominio della persona sul mondo esteriore dimora nel padroneggiare la natura fisica ed il mondo sociale attuando e realizzando fuori di sè le idee del Bello, dell'utile, del Buono, del Giusto, del Divino nel mondo estetico ed economico dell'arte, nel mondo morale della virtù, nel mondo giuridico dello Stato, nel mondo spirituale della religione.

Non senza ragione mi venne detto testè, che all'intelligenza o facoltà conoscitiva corrisponde l'attività volontaria siccome elemento anch'esso essenziale alla persona. Per lo che ne pare da rigettarsi come erronea la teoria di Cousin e di Maine de Biran, il primo de' quali scrisse, che *la volontà è l'essere della persona*,, il secondo sostiene, che *la volontà è la personalità, tutta la personalità, il me stesso*. L'attività volontaria o volontà (noi osserviamo) è sibbene un elemento essenziale della persona, ma non ne è che un elemento, il quale abbisogna di essere accoppiato coll'altro dell'intelligenza per compiere ed integrare la persona. L'attività volontaria non illuminata dalla luce dell'intelligenza personale, è volontà cieca ed inconscia di sè, e del proprio operare e del fine, a cui mira, val quanto dire soggiogata da forze estrinseche. Una volontà siffatta come mai potrà costituire il dominio personale di noi stessi? Tanto varrebbe il dire, che dominare ed essere dominati tornano ad un medesimo.

---

(1) Prendiamo qui questo vocabolo nel suo amplissimo significato, abbracciando con esso anche la potenza estetica dell'uomo, che gli è propria, perchè egli accoppia alla mente un organismo fisico, sebbene assolutamente parlando essa non si contenga nell'essenza di qualchesiasi soggetto personale, qual sarebbe uno spirito puro non congiunto con un organismo in comunanza di vita.

Art. I.

LA SUPREMA LIBERTÀ DELLO SPIRITO.

L'attività volontaria elevata alla più perfetta sua forma costituisce la libertà dello spirito. Il soggetto, che davvero è libero, è una forza semovente, che ad un tempo è *conscia sui* e *compos sui*, che intelligentemente e spontaneamente dispiega il suo intrinseco contenuto entro una sfera tutta sua propria; che si determina di per sè a realizzare i suoi interni concetti, che insomma è autonoma nel suo operare ispirandosi alle sue proprie idee e seguendo la sua via. Questa suprema libertà della persona è il germe e la radice di tutte altre guise della libertà umana, quali sarebbero la libertà morale, la libertà religiosa e di coscienza, la libertà della stampa, dell'insegnamento e della parola, la libertà di associazione, la libertà economica riguardante il commercio, il traffico e l'industria, la libertà civile, sociale, politica e va discorrendo. Il materialismo che dalle sue logiche conseguenze è tratto a niegare la libertà dello spirito da esso confuso colla cieca e necessitata materia, non può per ciò stesso nemmeno lasciar luogo alle altre guise di libertà, che in quella prima si radicano, e per conseguente anzichè pretenderla a vessillifero della civiltà e del progresso, quando venisse incarnato nei costumi e nella vita operativa, respingerebbe indietro la società fino alla più inaudita barbarie.

Art. II.

VARIE FORME DELLA PERSONALITÀ UMANA DERIVANTI DALL'ATTIVITÀ VOLONTARIA.

La personalità umana riveste nel suo sviluppo forme diverse a seconda dei varii ordini di cose, in cui dispiegasi l'attività volontaria. Le forme precipue, che ne rampollano, sono la morale, la giuridica, la religiosa, la collettiva o sociale. Appellasi morale la persona considerata nelle sue relazioni col Buono, che la rendono soggetto di dovere: dicesi giuridica, riguardata in rapporto col Giusto, per cui essa è sede di diritti: si chiama religiosa, ove si riguardi nelle sue attinenze coll'Essere assoluto: si denomina collettiva o sociale, considerata in relazione con altre persone individue e congeneri, con cui si stringe a vita comune formando associazioni particolari e determinate, fornite ciascuna di una propria ed autonoma sussistenza. Il carattere morale e giuridico, religioso e sociale, è dote esclusiva della persona, essendochè gli esseri irragionevoli ed impersonali vanno sforniti di doveri e di diritti, di religiosità e di socievolezza.

Occorre qui investigare quale sia l'origine e la ragion d'essere di

queste varie forme della personalità umana. L'analisi fin qui instituita degli elementi integrali della persona ci conduce a rintracciare siffatta origine nella *universalità* propria della medesima, non però disgiunta dalla individualità sua. L'universalità, di cui facciamo parola, risiede nella mente, di cui è dotata la persona, ed in grazia della quale essa concepisce l'universo come un tutto immenso, e se medesima riconosce come parte di questa totalità universale. Infatti mercè il pensiero la persona conosce le nature specifiche degli esseri singoli, le raffronta fra di loro, ne rileva le convenienze e le differenze, le aduna in classi sempre più ampie, e così gradatamente si solleva al concetto di quell'ordine universale, in cui si compone ad armonica e splendida unità la moltiplicità indefinita delle particolari sussistenze. Concepito quest'ordine universale, la mente personale scorge una legge morale assoluta ed un fine supremo, a cui si conosce indiritta, e ad un tempo sente di essere moralmente obbligata a conformare la sua libera attività alla norma di quest'ordine universale, perchè imperiosamente voluto e sorretto da una personalità infinita, e sa di possedere ragione di esigere, che altri non la violenti sviandola dal conseguimento di questo fine supremo e dall'adempimento della legge morale. In questo sentirsi obbligata e conoscersi tenuta ad adempiere la legge morale dimora il perchè la persona sia capace di doveri; come nella facoltà sua di non essere da altri sviata dal suo fine supremo giace la ragione, per cui è capace di diritti. Adunque la persona umana ha diritti e doveri, perchè colla universalità di sua mente si pone in rapporto con tutto l'universo, e quindi col Buono e col Giusto, fondati sull'ordine di esso e sulla essenza delle cose. La legge morale, che su quest'ordine appunto si fondamenta, essa è, che per una parte impone doveri al soggetto personale, per l'altra lo riveste di diritti. Però dal concetto dell'ordine universale e della legge morale l'*io* umano si solleva all'ordinatore supremo, al legislatore assoluto, Iddio, e lo riconosce quale sorgente di tutti i doveri e diritti individuali e sociali in virtù della sua personalità infinita: di qui origina la personalità umana detta religiosa e la sociale.

Ecco ancora il perchè la persona possiede un carattere sacro, augusto, inviolabile in faccia alla società, un valore intrinseco assoluto e pressochè infinito, un'autonomia e dignità di natura siffattamente, che qualunque attentato si commetta contro di essa disconoscendone il pregio assoluto e trattandola come cosa o mero strumento, quell'attentato solleva un grido d'indignazione e di rimprovero, una energica protesta. Infinito è per così dire l'intervallo, che divide gli esseri personali dagli impersonali, le persone dalle cose. Gli esseri corporei ed irragionevoli, ossia *le cose* sono per necessità di natura imprigionati in un punto del tempo e dello spazio, donde non è loro dato uscire: non sanno nulla, e

nulla veggono al di là del luogo, in cui si trovano: tutti gli altri esseri, che esistono qua e là dispersi negli infiniti punti dell'universo per loro sono come se nulla fossero: essi sono a se medesimi tutto il mondo. In una parola, manca a loro la universalità, perchè manca la mente. Per contro la persona si solleva col pensiero a concepire la sintesi degli esseri e l'armonia dell'universo, percorre tutti i tempi e luoghi, è presente agli esseri tutti, onde si compone il cosmo.

Però l'universalità della persona sta indissolubilmente congiunta colla individualità sua, senza della quale essa non sarebbe soggetto di doveri, di diritti, di religiosità. Poichè i doveri e i diritti importano la libertà nel soggetto, cui si riferiscono, ed un essere libero è per essenza individuo e singolare. Quest'individualità propria della persona dimora in ciò, che ciascun soggetto personale umano possiede non solo sensitività, intelligenza e libera volontà, come qualunque siasi persona, ma in un modo suo proprio, in un grado particolare determinato ed onninamente singolare. Il sentimento di siffatta individualità si manifesta primamente e vivamente in quel periodo della vita umana, che costituisce il momento della vocazione personale, in cui l'*io* umano affacciandosi alla vita chiede a se stesso: qual'è la personalità mia, quali le mie attitudini e tendenze, quale il còmpito speciale, che mi ha segnato natura in mezzo all'immenso consorzio dell'umanità? In altri termini, chi son io? Che debbo fare quaggiù? Perciò quest'individualità, che costituisce propriamente la personalità dell'*io* umano, va conservata non solo, ma altresì sviluppata e recata a compimento da chi la possiede. Ora lo sviluppo, che vuolsi dare all'individualità, dà origine al carattere. La individualità quale la possediamo ci venne da natura, il carattere ce lo formiamo da noi stessi sviluppandolo dall'individualità. Elevato al massimo grado di energia e di sviluppo il carattere costituisce l'originalità propria del Genio e dell'Eroe. Il genio si manifesta più propriamente nel mondo del pensiero, l'eroe in quello dell'azione: il primo risponde alla facoltà conoscitiva della persona, il secondo all'attività volontaria: quello spiega la potenza dell'individualità sua nella intuizione e nella scoperta di profonde verità ignote all'universale degli uomini, questo mutando la faccia del mondo sociale.

Art. 3.

ATTINENZE TRA LA FACOLTÀ CONOSCITIVA E L'ATTIVITÀ VOLONTARIA.

L'intelligenza o facoltà conoscitiva, e l'attività volontaria o facoltà operativa sono le due note costitutive della persona, che ci vennero fin qui disaminate discorrendo il concetto di essa. Ora giova ricercare le

attinenze tra questi due elementi integrali del soggetto personale per procedere poscia alla terza nota propria della persona umana.

La scuola dell'Idealismo assoluto germanico contemporaneo, muovendo come da suo supremo principio dall'identità dell'essere col pensiero, riesce, come a sua logica conseguenza, alla confusione dell'intelligenza coll'attività volontaria, ossia della vita speculativa colla operativa nell'uomo. Il che apparisce nella formola di Fichte: *L'io pone se stesso, ed il non-io*: la quale significa, che *conoscere* val quanto *creare*, e che perciò l'intelligenza, mercè cui l'*io* umano ha coscienza di sè, è una sola ed identica cosa coll'attività volontaria, ossia è un atto, con cui *pone*, ossia fa esistere se stesso. Di qui la sentenza dei moderni idealisti assoluti, che *filosofare* intorno l'universo torna ad un medesimo che crearlo (1).

In riguardo alla formola filosofica di Fichte, la quale compendia in sè la dottrina dell'Idealismo assoluto, giova avvertire, che è bensì vero, che la realtà, finchè ci rimane ignota, *per noi* è come se non esistesse, è un nulla, ed esce fuora da questo nulla e comincia ad esistere allora soltanto, che ne prendiamo notizia: ma da ciò non consegue punto, che il nostro pensiero sia esso stesso quegli, che le dà l'essere ed il sussistere; che anzi la realtà non potrebbe venire dalla nostra mente appresa, se già non ci fosse.

A chiarire e confermare viemeglio la distinzione, che intercede fra il conoscere e l'operare, soccorrono queste due riflessioni. Primamente nel giro dell'arte, il formarsi, che l'artista fa, l'ideale in mente è ben altra cosa dall'atto con cui gli dà vita esteriore ed effettività nel marmo e nella tela. Secondamente nella cerchia della virtù altro è conoscere il giusto e l'onesto, ed altro effettuarlo colle nostre libere azioni conformandovi la nostra vita operativa, giusta il detto del poeta: « Video meliora, proboque, deteriora sequor ».

Professano l'opposta sentenza coloro, i quali osservando come più d'una fiata avvenga, che il nostro operare discorda dal nostro pensare, ed avuto riguardo al fatto di uomini versatissimi nel sapere ed insieme pessimi cittadini, ne argomentano, che la vita del pensiero nulla ha che

---

(1) Parliamo qui della filosofia teoretica o speculativa di Fichte, la quale va tenuta ben distinta dalla sua filosofia pratica o morale contenuta nelle sue opere *Metodo per giungere alla vita beata*, e *Della destinazione del saggio e del letterato*. Quivi egli riconosce la dignità e l'importanza della vita operativa distinguendola dalla speculazione. Però non sappiamo come si possa comporre la contraddizione, che ne scaturisce, tra questa sua parte di filosofia e la sua metafisica, e che ricorda la profonda ed intrinseca scissione tra la ragion pratica e la ragione speculativa del filosofo di Koenigsberg. Kant è il padre di Fichte.

fare con la vita dell'azione e conchiudono ad un rapporto di separazione tra il conoscere e l'operare umano. Gli è cosa manifesta, che costoro incorrono nel comune errore di elevare a dignità di principio scientifico un fatto mutevole e contingente. Dacchè dànnosi uomini, ne' quali spicca manifesta contraddizione tra il pensare e l'operare, male si argomenta, che ciò sia giusto e conforme alla razionale natura dell'uomo. L'esperienza ci porge le cose quali accadono: spetta alla ragione il pronunciare se e quando esse siano di fatto quali dovrebbero essere. Contro questa seconda sentenza adunque occorre avvertire, come essa contravvenga al giusto concetto dell'essere umano, il quale sebbene molteplice nelle sue manifestazioni, è uno nella sua essenza, tantochè sentesi dalla sua stessa natura chiamato a svolgere e ricondurre sotto la forma di armonica unità la sua duplice vita cogitativa ed operativa. L'*io* umano, che pensa, è pur quel medesimo, che opera e che vuole, nè si può per conseguente scindere in due parti discordi ed opposte, secondochè mi pare di avere chiarito ne' miei *Saggi filosofici*, pag. 303-306.

Dalla critica delle due opposte sentenze fin qui esposte consegue come logico corollario, che tra la vita intellettiva e la operativa dell'uomo intercede un rapporto non di identità o confusione, nè di separazione, bensì di unione e di distinzione ad un tempo, siccome il solo conforme all'armonica unità dell'umano soggetto. Il che venne veduto ed acconciamente espresso da Seneca là dove scrisse: « Natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi et actioni (*De otio sapientis*) ». Il qual pronunciato applicato alla pedagogia, si traduce in quest'altro: « Non scholae, sed vitae discendum ».

CAPO III.

Il potere animatore ed affettivo.

Virtù intellettiva ed attività volontaria sono i due costitutivi essenziali della mente, ossia della persona genericamente riguardata. Però la mente umana non è spirito puro, che nudamente intenda e rigidamente voglia, bensì è essenzialmente naturata a convivere in amorosa corrispondenza col corpo ed accendesi di sentimento e di affetto per la realtà da essa intesa e voluta; onde s'intende ragione, per cui la parte immateriale dell'umano composto, anzichè spirito, appellasi *anima* razionale. Proseguendo impertanto l'analisi della persona umana, ci rimane di contemplarla sotto l'aspetto del suo potere animatore ed affettivo, da cui essa assume un'impronta speciale, che da ogni altro essere personale la differenzia.

Art. I.

DEL POTERE ANIMATORE.

La mente non appena è sorta all'esistenza e sostanzialmente sussiste, che investe della sua virtù animatrice altra eterogenea sostanza materiata, organandola alla vita, atteggiandola a forma umana e conferendole un carattere personale. Di tal modo queste due sostanze, la animatrice e la animata, pur mantenendosi distinte ciascuna nella propria specie, si compongono insieme ad unità di essere, ed il loro scambievole operare è rivolto ad un concorde scopo finale.

Il potere animatore proprio della mente si mostra primamente e segnatamente nella formazione della compagine organica del corpo, il quale sin dall'istante, che si schiude dal suo germe primordiale, non può essere avvivato ed informato da altra anima, che la umana non sia. L'organismo incipiente esprime un'idea tipica, che informa il suo successivo esplicamento e governa il processo continuo di tutta la vita sua. Quell'idea però si rimane ignota all'organismo stesso e si rivela soltanto ad una mente, che gli sovrasta per natura e lo comprende nell'idealità sua. L'organismo vivente non è un soggetto pensante, che intenda il suo essere tipico ed il suo interiore lavorìo, bensì un'attività inconsciente, alla quale sovrasta inconfondibile e distinta l'attività conscia di sè e del suo ideale, voglio dire il soggetto personale, la mente.

§ I.

Del corpo umano in sè e nelle sue attinenze col potere animatore.

Volgendo ora uno sguardo generale sul corpo nostro, quale sussiste nella compitezza del suo essere, ci sarà dato di scorgere, come l'organismo delle sue parti e la perfezione della sua forma veramente umana lo rivelino in naturale corrispondenza colla mente, che lo anima e lo tiene quale ministro della sua attività esteriore.

Il corpo umano ci si manifesta quale il più sublime lavoro, a cui sia giunta la natura nella serie progrediente delle sue creazioni, l'organismo più svariato, più armonico e stupendo, che riepiloga in una potente unità tutti gli organismi parziali sparsi fra le differenti specie animali, i quali trovano perciò in esso il loro tipo supremo, la loro spiegazione finale. Nella sintetica unità della sua compagine esso aduna tre distinte classi od ordini di sistemi organici, corrispondenti alle tre diverse forme o

manifestazioni della vita corporea. Ora il corpo nostro manifesta la sua vita 1° conservando se stesso mercè la digestione, la nutrizione e la respirazione, 2° esercitando la sua forza animativa mercè il moto, 3° sentendo le impressioni del mondo esterno e rispondendo alle medesime. A questo triplice scopo il corpo umano fu da natura provveduto di una triplice serie di sistemi di organi. Quelli della prima serie sono ordinati a conservare e mantenere vivo il corpo, e comprendono il sistema digestivo, il nutritivo ed il respirativo. Organi del sistema digestivo sono l'esofago, lo stomaco e gli intestini, i quali decomponendo e trasformando il cibo preparano e lavorano quel fluido, che ripara la perdita delle sostanze vitali. Gli organi, onde si compone il sistema nutritivo, sono i vasi ossia le vene, ed il cuore, organo centrale delle medesime. Organi del sistema respirativo sono i polmoni, che mediante il respiro dell'aria atmosferica rinnovano il sangue conservandogli la sua forza nutritiva e vivificante. I sistemi della seconda serie intendono a tenere in continuo moto l'attività delle forze corporee sicchè la vita non si ristagni od illanguidisca in una fatale inerzia, ed essi abbracciano il sistema osseo, il muscolare ed il nerveo, essendochè le ossa, i muscoli ed i nervi sono gli organi del moto corporeo, e cospirano insieme al medesimo intento per guisa che i nervi stanno inviluppati nelle ossa, come nel loro involucro, e le ossa alla loro volta sono rivestite dai muscoli. Infine i sistemi della terza serie s'innalzano al di sopra di tutti gli altri finquì accennati, ed hanno per ufficio di accogliere mercè i nervi sensorii le impressioni del mondo esteriore, trasmetterli al cervello, e mediante questo all'anima, onde s'ingenera poi il fenomeno della sensazione e della percezione sensitiva. I sistemi di questa terza classe hanno per loro organi particolari (oltre il cervello ed i nervi sensorii) la cute, la lingua, le nari, l'orecchio e l'occhio, a cui rispondono i sensi del tatto, del gusto, dell'odorato, dell'udito e della vista.

Il mirabile e potente organismo proprio del corpo umano gli conferisce speciali prerogative, per cui sovrasta in eccellenza a tutti gli organismi delle specie animali anche più elevate. La prestanza del nostro corpo appare anzitutto dalla sua figura esterna diritta e dalla sua posizione verticale, che manifesta l'impero dell'uomo su tutta la natura. La configurazione del suo capo è il tipo d'ogni bellezza corporea, non essendovi animale, che abbia l'angolo facciale così prossimo al retto come l'uomo. Il suo volto ha un'espressione singolare d'intelligenza e di amore, e riverbera, quasi nitido specchio, il mondo interiore dell'anima. Le braccia e le mani sono lì pronte ai cenni della volontà, e l'organo vocale articolando in guise svariatissime la parola si fa nobile interprete del pensiero. La struttura e la flessibilità della mano dimostrano l'attitudine artistica, che le è propria, e provano, in sentenza di Anassagora,

che l'uomo è dotato di mente (1). Aggiungasi, che i diversi organi del nostro corpo per la compiuta integrità ed armonia dei loro sistemi, e segnatamente quelli de' sensi esterni, lo rendono mirabilmente adatto ad accogliere tutte le impressioni della circostante natura mercè una fittissima rete di nervi, che dal cervello e dalla midolla spinale si diramano e s'insinuano sino alle più piccole parti dell'organismo. Di qui deriva la sua altissima idoneità alla vita. Infatti l'uomo egli solo è animale cosmopolita, cittadino di tutto il mondo, capace di sostenere una pressione atmosferica dalla più leggiera alla più pesante, di tollerare la privazione del sonno e del riposo, del cibo e della bevanda, di vivere sotto qualunque temperatura, dai 40 gradi di calore nella zona torrida ai 40 gradi di freddo nelle regioni glaciali, mentre le piante ed i bruti vivono circoscritti ad una zona propria della loro specie.

Premesso il concetto dell'organismo corporeo, occorre che lo riguardiamo nelle sue attinenze col principio animatore. Come la mente divina penetra per l'universo e risplende più in una parte e meno altrove, non altrimenti la mente umana la compagine corporea anima tutta quanta, ma certe determinate parti più intimamente compenetra e meglio che le altre tutte le acconcia allo spiegamento delle sue potenze. Posta l'unità personale dell'umano soggetto e la dualità specifica delle sostanze, che lo compongono, a filo di logica ne consegue, che in qualunque punto del corpo si manifesti la vita, là vi dimora la mente animatrice, o latente, inconscia di sè e chiusa nell'attività sua, o scientemente operosa. Epperò male avvisano coloro, i quali muovendo dal fatto, che al fenomeno della sensazione necessita l'intervento del cervello, e dal concetto, che l'anima, perchè semplicissima per natura, non può albergare altrove se non in un punto inesteso, ne argomentarono, che la mente animatrice sta tutta quanta insediata in un punto solo della massa cerebrale, quale sarebbe o il sensorio comune dell'antica scuola, o la glandula pineale di Cartesio, e che là soltanto esercita la sua virtù del sentire e dell'intendere.

Alle membra del corpo differentemente conformate la mente differentemente comunica il suo potere animatore; e gli è sul sistema nervoso, anzichè sopra ogni altra parte dell'organismo, che raccoglie la sua influenza vitale e con esso si tiene costantemente avvinta sino ad averne

---

(1) A questo proposito scrisse Elvezio, che la differenza di struttura tra le nostre mani e le zampe degli animali li priva dell'industria necessaria a maneggiare qualche strumento ed a fare alcuna delle scoperte, che suppongono la mano, ed in siffatta differenza ripose ogni divario tra l'uomo ed il bruto: ma egli non avvertiva, che per maneggiare uno strumento occorre averlo prima costrutto, e che a costrurlo non basta la mano sola, ma ci vuole la mente, e nessun bruto ha mai saputo costrurne uno qualsiasi.

sentimento e coscienza. Qui però va fatta distinzione tra il sistema nervoso cerebrospinale, ed il sistema nervoso ganglionare. Il primo aduna in sè i nervi del cervello, del cervelletto e del midollo spinale, ed è il centro, intorno a cui si muove tutta la vita animale, che pone l'uomo in rapporto col mondo esterno mercè la sua duplice funzione dei sensi sussidiati dai loro organi relativi, e dei movimenti eseguiti col mezzo dei nervi, dei muscoli e delle ossa. Il secondo, composto di ganglii o centri nervosi indipendenti dal cervello, e denominato altresì gran simpatico, perchè fa simpatizzar tra loro tutti i visceri collegandoli con molti filamenti, è il sistema proprio della vita vegetativa, ordinata ad alimentare, accrescere, sviluppare e perfezionare il corpo animale mercè le funzioni della respirazione, della digestione, della circolazione, delle secrezioni; ond'esso estende le sue ramificazioni sugli organi di queste funzioni, segnatamente sul cuore, sul torace, sullo stomaco, sulla milza, ecc.

Diversando così fra di loro i due sistemi nervosi, ne risultano diverse altresì le loro attinenze col potere animatore, come appar manifesto dall'osservazione dei fatti. E per verità la mente mercè il ministero dei nervi sensorii al cervello appartenenti avverte le impressioni dal mondo circostante eccitati sopra certe parti periferiche del corpo costrutte all'uopo, ed avvertendole ne rimane affetta e le sente, e sentendole percepisce ad un tempo i relativi oggetti situati nello spazio e se ne forma le immagini rappresentative, poi su quelle percezioni sensitive, su quelle immagini corporee lavorando e fecondandole colla virtù dello spirito s'innalza a comprendere la cosmica realtà ne' suoi fenomeni apparenti e nella sua ferma idealità. Nè qui si arresta; ma mentre chiama i nervi sensorii in sussidio della sua intelligenza, stende sui nervi motori l'impero della volontà ed imprime alle membra una serie di movimenti diretti ad uno scopo particolare o determinato dall'istinto o dalla ragione ideato. Di tal modo la mente congiunge a sè con energia quanta mai fia possibile il sistema nervoso cerebrospinale; onde la vita, che ponta su questo sistema, giustamente appellasi *vita animale*, quasi a significare che in esso *vive l'anima* più che in altra parte della compagine organica, vi dimora come nel teatro della sua operosità, impera e regge. Non così avviene del sistema nervoso ganglionare: quivi le pulsazioni del cuore, la respirazione dei polmoni, la digestione degli alimenti, la circolazione del sangue nelle vene e nelle arterie, la secrezione della bile sono funzioni, che si compiono inavvertite dall'anima e non cadono sotto il dominio della coscienza; i movimenti degli organi corrispondenti sono sottratti all'influenza diretta della volontà, e le stesse fibre sensitive appartenenti a questo sistema, semprechè si mantengano in istato normale, non cagionano nell'anima sensazione di sorta. Laonde la vita vegetativa od organica riesce sotto questo riguardo insensibile, inconsciente, invo-

lontaria, e dimostra ad evidenza, che il sistema nervoso ganglionare sostiene col potere animatore ben altra attinenza che non il cerebrospinale. Ho detto *sotto questo riguardo*, e non senza ragione, essendochè la vita vegetativa non meriterebbe tampoco il nome di *vita*, se rimanesse in ogni suo punto involontaria ed inconsciente, ed il suo apparato organico non sentisse per niente il soffio vitale dello spirito. Fa quindi mestieri chiarir questo punto ripigliando l'argomento sotto un altro aspetto a fine di condurlo a compimento.

Il nervo gran simpatico, sebbene distinto dal sistema cerebrale ed ordinato a funzioni fisiologiche sue proprie, non ne rimane tuttavia isolato e quasi chiuso in se stesso; chè altramente l'unità della vita umana n'andrebbe spezzata e disperse le sue forme speciali. La divisione del sistema nervoso in cerebrale e ganglionare o simpatico ideata da Bichat, che fondò sopra di essa la sua distinzione della vita in animale ed organica o vegetativa, non va intesa nel senso di una ricisa separazione, la quale toglierebbe di mezzo l'unità del sistema nervoso e per altra parte è smentita dalle esperienze fisiologiche. Il simpatico non va certamente riguardato siccome un plesso od intreccio di nervi spinali, tuttavia le sue ramificazioni hanno molteplici connessioni con l'asse cerebrospinale e con esso comunica per mezzo di filetti anastomotici; tanto è, che, interrotte o troncate quelle congiunture, esso diventa impotente a mantenere alle sue fibre la mobilità e sensibilità loro conveniente. Congiunto così col sistema cerebrospinale il gran simpatico entra nella corrente generale della vita corporea, e le sue impressioni, che in condizioni ordinarie e normali non sono sentite dall'anima, le cagionano più o meno vivo dolore, alloraquando il fegato, le reni, il cuore, i polmoni passano dallo stato fisiologico regolare ad uno stato patologico.

§ 2.

L'organismo esanime ed il potere animatore.

La mente compenetrando il sistema nervoso compie la sua unione col corpo organico e lo fa suo, lo tiene compagno di tutta la sua terrena esistenza, lo rende partecipe della sua vita e delle sue vicende, e mercè il suo ministero dispiega e manifesta tutta quell'attività, che ha per oggetto l'universo corporeo circostante. Quest'unione vitale adunque tra lo spirito ed il corpo nell'uomo è intima, personale, permanente, siccome quella, che esordisce sin dal primo istante della nostra esistenza e non si dissolve se non nel momento del mortale trapasso. Tuttavia non è da passare sotto silenzio, che anche durante il suo corso temporaneo sonvi momenti, in cui rimane interrotta e sospesa; il che si

avvera segnatamente in certi rarissimi fenomeni psicologici, che per la loro indole straordinaria, meravigliosa e trascendente varcano il comune dominio della scienza fisiologica costretta ad arrestarsi davanti ad essi come in faccia al mistero, e sventano le dottrine materialistiche. Intendo di accennare ai fenomeni dell'estasi, della catalessi, della chiaroveggenza magnetica, del sonnambolismo ed altrettali fenomeni, in cui la mente pellegrina dai sensi svincolandosi in certo qual modo dalla compagine organica e quasi abbandonandola inanimata a se medesima si solleva sublime sul mondo della materia e si mostra in tutta la potenza della sua lucentezza spirituale. La sospensione della sensibilità esterna, l'acuizione inesplicabile di certi sensi e la visione attraverso oggetti opachi ed a distanza, la visione interna, specie di sesto senso, per cui l'anima sguardando nelle intime latebre del proprio organismo corporeo acquista coscienza di occulte mutazioni fisiologiche, che vi succedono, e che sfuggono all'osservazione ed all'induzione comune, l'esaltazione straordinaria dell'intelligenza, che s'innalza ad intuizioni e previdenze, alle quali non giungerebbe nella sua ordinaria convivenza col corpo e nello stato di veglia, tutti questi sono fatti tali, che mentre rivelano l'impero dell'anima sull'organismo, danno altresì a divedere, che l'unione sua col corpo attuale, se le torna necessaria nella condizione della sua presente esistenza terrena, non è tuttavia tanto assoluta ed immutabile, che le sia impedito di vivere una vita ipercosmica in un altro ambiente dell'universo sotto forma affatto nuova. Uopo è riconoscere di sicuro, che nella congerie dei fatti attribuiti alla virtù magnetica del mesmerismo vi ebbero la loro gran parte l'ipocrisia ed il ciarlatanismo, e che perciò occorre procedere ben circospetti per sincerare la verità dalla illusione in mezzo a tante fole, che si spacciano a questo riguardo; ma pur tenendoci nel giusto punto di mezzo fra lo scetticismo irragionevole degli uni e la cieca credulità degli altri vi rimane sempre tanta porzione di realtà da porgere saldo fondamento al nostro pronunciato.

Al genere dei fatti or ora accennati vuolsi aggiungere un altro ordine di fenomeni, i quali sebbene assai più frequenti e punto straordinarii hanno tuttavia col presente argomento una notevole connessione. Nella sincope e nel deliquio si direbbe che l'anima minacci di eterno abbandono il corpo strappandolo violentemente da ogni commercio col mondo esteriore e segnandolo coll'impronta della morte. In certe malattie nervose e letargiche di considerevole durata la vita corporale si affievolisce e vien ridotta a minime proporzioni. Nella morte apparente cessa ogni senso o moto e lo stesso potere animatore sembra del tutto scomparso. Nell'epilessia e nell'alienazione mentale l'unione tra lo spirito ed il corpo è profondamente turbata, e la facoltà locomotrice abbandonata dalla mente si smarrisce in movimenti convulsi, disordinati, involontarii.

§ 3.

L'atteggiamento esteriore dell'organismo ed il potere animatore.

Dacchè la mente anima il corpo tutto mercè il sistema nervoso, con cui è immediatamente compenetrata, dirittamente se ne arguisce, che il potere animatore alla struttura della compagine organica con esso sistema nervoso vitalmente congiunta imprime conformazioni ed atteggiamenti corrispondenti all'indole ingenita ed al diverso operare dello spirito. Questa corrispondenza considerata rispetto al corpo riguarda specialmente il capo, il cranio ed il volto, e fornì materia a discipline particolari, quali sono la frenologia e la cranioscopia, la fisionomica e la patonomia, per tacere della chiromanzia, la quale mal pretende al titolo di vera scienza, presumendo di giudicar l'uomo e predirgli l'avvenire dalle linee e dai rialzi della sua mano. La frenologia riguardando il cervello siccome un composto di tanti organi, quante sono le inclinazioni ed i sentimenti e le facoltà percettive ed istintive, si argomenta di dedurre dalle protuberanze di esso le qualità morali ed intellettuali dell'uomo. La cranioscopia ha per oggetto suo proprio di arguire dalla configurazione esterna del cranio il grado di sviluppo delle parti del cervello e quindi delle facoltà, che vi si riferiscono. Queste due discipline vennero insieme avviluppate da Giuseppe Gall con tale confusione, che mal si riesce a coglierne il genuino concetto (1), confusione che agevolmente si scansa quando si ponga mente, che il cervello non sempre nè in modo assoluto imprime al cranio la sua forma e grandezza. Muovendo dal concetto, che il cervello è l'organo di tutte le inclinazioni, di tutti i sentimenti, di tutte le facoltà, e si compone di altrettanti organi particolari corrispondenti, ne arguisce, che la forma della testa e del cranio,

---

(1) Questo famoso scrittore, nato nel 1758 a Tiefenbrunn nel Gran Ducato di Baden, pubblicava nel 1825 a Parigi la sua opera in sei volumi *Sur les fonctions du cerveau*, dalla quale apparisce l'incoerenza del suo concetto intorno le attinenze della frenologia colla cranioscopia. Da un lato egli nella sua lettera scritta al Retzer nel 1798 dichiarava essere suo vero scopo il dimostrare, che « si può riconoscere le differenti disposizioni ed inclinazioni dalle protuberanze e dalle depressioni, che si rinvengono sulla *testa* o sul *cranio* » e parla della sua *carte craniologique, saisies avec tant d'avidité par le public* (op. cit. t. 3, p. 208), proclamando la cranioscopia come il mezzo più acconcio a scoprire gli organi cerebrali e le loro funzioni, dall'altro lato dichiara, che « l'oggetto delle sue ricerche è il cervello, ed il cranio non è che una parte dell'oggetto principale » e mostrasi perfino sdegnato, che al suo sistema siasi dagli ignoranti affibbiato il comico nome di *cranioscopia*.

siccome quella, che generalmente rappresenta la forma del cervello, suggerisce mezzi per iscoprire le attività e tendenze fondamentali dell'anima. La fisionomica, tanto illustrata da Lavater di Zurigo verso il termine del secolo scorso, insegna l'arte di arguire dai lineamenti *permanenti* del volto le qualità permanenti dell'anima, mentre la patonomia dalle espressioni mutabili del volto argomenta le disposizioni presenti e passate dell'anima stessa.

Non è mio intendimento entrare nel campo tanto dibattuto ed intricato di queste discipline, discorrendone lo storico svolgimento e chiamandone a critica rassegna i singoli pronunciati. Una sola considerazione di grave momento mi occorre di fare, la quale per altra parte mi viene dettata dalla loro stretta attinenza col presente argomento. Sussiste una corrispondenza naturale tra le potenze ed attività della mente e la struttura e le funzioni dell'organismo corporeo, perchè la mente e l'organismo si compongono ad unità personale nell'essere umano; ma quella corrispondenza non è una identità, perchè le due sostanze dell'umano composto rimangono specificamente distinte. Tenendosi ferme a questo principio antropologico le discipline, di cui facciamo parola, posano sul vero, assumono un carattere scientifico e colle loro ricerche seriamente condotte giungono a spargere molta luce sul gran problema psicofisiologico. Per lo contrario non è un risolvere razionalmente il problema, bensì uno strozzarlo fra le strette di un avventato materialismo il confondere in un'identica sostanza que' due termini meramente corrispondenti, e quindi il riporre negli organi cerebrali la radice e la sorgente di tutte le determinazioni umane, di tutte le operazioni intellettuali e morali, di tutte le attività della mente, mentre non sono che l'espressione esteriore di esse sotto la forma dello spazio, lo strumento della loro manifestazione in ordine al mondo circostante. Quel principio antropologico fu riconosciuto da tutti quei frenologi, che respinsero le teorie materialistiche, fra i quali mi basti citare il dottore Richard della *Società frenologica di Parigi*, che a conciliare la sua dottrina frenologica collo spiritualismo riferisce il seguente brano di una lettera scritta nel 1802 dal filosofo Kantista Carlo Villers a Giorgio Cuvier: « Invece di asserire che noi abbiamo la tale facoltà, la tal disposizione perchè abbiamo il tale organo, fa duopo stabilire per principio, che abbiamo il tale organo, perchè possediamo la tal facoltà, la tal disposizione; di guisa che le nostre facoltà non originano già dai nostri organi, bensì gli organi dalle facoltà, e questo è fuor d'ogni dubbio il vero punto di vista di ogni teoria psicologica dell'organismo ». Questo concetto dell'illustre filosofo risponde fedelmente alla natura propria dell'essere umano, essendochè non solo esprime la corrispondenza tra le attività proprie dell'anima e gli organi appartenenti al corpo, non disgiunta dalla loro

differenza specifica, ma altresì la superiorità del principio spirituale sulla sostanza animale.

Alla luce di queste verità passiamo a contemplare la conformazione esteriore della struttura organica corrispondente al potere animatore della mente. La faccia umana si conforma pressochè ad angolo retto, mentre nel bruto le sottoposte parti del volto sporgono in fuori; quindi se ne argomenta in generale, che una formazione di fronte assai bassa e rinculante denota per lo più povertà di spirito e di cervello, mentre una fronte ampia ed elevata annunzia potenza di pensiero. Quindi gli etnografi avvertono, che nei popoli selvaggi o collocati nell'infimo grado di coltura, come si riscontra nelle genti etiopiche, le parti inferiori del volto mostrano una notevole sporgenza all'infuori. Anche tra la conformazione del cranio e le attitudini dell'anima corre un certo parallelismo, il quale però vuol essere apprezzato con molta circospezione. In quella guisa che il contenente si acconcia alla forma propria del contenuto, così il cranio s'informa dalla massa del cervello, che vi sta dentro, e che disegna in esso protuberanze, cavità e prominenze; e siccome il cervello è l'organo centrale dell'attività esteriore della mente, quindi in virtù dell'intermedio cerebrale essa si trova col cranio in tale rapporto da risultarne certa quale analogia e corrispondenza tra le sue qualità particolari e le protuberanze del cranio stesso, come se quelle siano state impresse in queste dall'anima medesima. Tenendo conto di questo fatto i cranioscopi dalla configurazione esteriore del cranio argomentano primamente alle proprietà del cervello e da queste risalgono alle attitudini e propensioni peculiari della mente. Gli annali di medicina registrano casi di idiotismo, provenienti dalla mancanza di proporzione tra le diverse parti del cranio. Il Richerand ragiona di un idiota, in cui l'estremità occipitale del capo era talmente ristretta, che la più ampia estremità dell'ovale, che presenta la testa alla parte superiore, invece di trovarsi, come nel resto degli uomini, alla parte posteriore, era situata nella parte della regione frontale, e la fronte stessa ritirandosi dall'*orbite* verso il *sincipite* era molto inclinata. Ma, come già ci venne avvertito, occorre procedere ben circospetti in tali inferenze, dacchè tra il cervello ed il cranio non sussiste una corrispondenza di forma veramente assoluta e di tutto punto adequata, quale a ragion d'esempio riscontrasi tra il liquido ed il vaso, che lo contiene, tantochè i frenologi medesimi riconobbero l'insufficienza della cranioscopia e ricorsero alla cerebroscopia. Altramente adoprando si precipita nei perniciosi deliramenti di una recente scuola antropologica criminale, che ricerca ed addita non nelle intime latebre dell'anima, ma nell'apparente configurazione del cranio le scelleratezze del reo, e colla forza della sua immaginazione crea il *delinquente nato*. Viene quindi opportuno il giudizio pronunciato dall'illustre

fisiologo Magendie, giudizio severo, ma giusto, quando sia rivolto a colpire le aberrazioni di quei frenologi, che scambiano il probabile per il certo ed innalzano a dignità di scienza le loro fantasticaggini. « Les crânologues (egli scrive nella sua *Fisiologia*, t. I, p. 247, 1836) à la tête desquels est le docteur Gall, n'aspirent à rien moins qu'à déterminer les capacités intellectuelles par la conformation des crânes, surtout par les saillies locales qui s'y remarquent. Un grand mathématicien offre certaine élévation au coin de l'orbite: c'est là, n'en doutez pas, qu'est l'organe du calcul. Une artiste célèbre a telle bosse au front; c'est là qu'est le siége de son talent. Mais, répondra-t-on, avez-vous examiné beaucoup de têtes d'hommes qui n'ont pas ces capacités? Êtes-vous sûr que vous n'en rencontreriez pas avec les mêmes saillies, les mêmes bosses? N'importe, dit le crânologue, si la bosse s'y trouve, le talent existe, seulement *il n'est pas développé*. En un mot, voilà un grand géomètre, un grand musicien, qui n'ont pas votre bosse, n'importe, répond le sectaire, croyez! »

Venendo alle altre parti del capo, il volto ben a ragione venne appellato lo specchio dell'anima, siccome quello, in cui la mente si riflette in tutte le sue movenze e rivela più vivo il suo potere animatore. Quindi l'arte fisionomica dalla fronte o spaziosa o depressa argomenta ampiezza o povertà d'intendimento, dagli occhi cilestri debolezza e mollezza, dai bruni forza, dal naso aquilino ambizione, dallo schiacciato mancanza di energia, dalla bocca notevolmente larga predominio di sensualità, dalle labbra facilissime a muoversi mobilità di carattere, dalla finezza del loro orlo finezza di indole, dall'inflessibilità zotichezza, dalla durezza del labbro superiore egoismo. Ma anche qui necessita avvertire, come una sicura interpretazione dei lineamenti del volto voglia essere governata da retti criteri, i quali alla loro volta vanno attinti da molte e svariatissime cagioni non sempre facili ad essere rintracciate. Il dominio medesimo dello spirito sull'animalità corporea può intervenire a dare una smentita a siffatta analogia, come si legge di Socrate, il quale giunse a trionfare della sua naturale inclinazione alla sensualità, che era stata da Zopiro congetturata dalla sua fisionomia. È antico aforisma: *fronti nulla fides*; e l'altro *Decipit frons prima multos*. Che se malsicuri sovente, e talfiata menzogneri affatto sono gl'indizi fisionomici del volto quale lo ha formato natura nelle sue ingenite e permanenti fattezze, riescono invece sempre veraci (tranne nei casi di scaltra simulazione e di ipocrisia) le sue conformazioni mutabili secondo il mutare delle disposizioni dell'anima. Le passioni, da cui la mente è agitata, gli affetti, che la commuovono, il timore e la speranza, l'angoscia e la gioia, i moti dell'intelletto e della volontà vanno a riflettersi nel volto, che per tale riguardo venne giustamente appellato lo specchio dell'anima. Di qui l'occhio ardente del-

l'uomo incollerito, lo scintillante dell'entusiasta, lo sguardo sbieco del maligno, lo sbadato dello spensierato; di qui l'impallidire per subito terrore e l'arrossire per pudore; di qui il celeste sorriso di gioia, che irraggia da un'anima bella, da una pura e santa coscienza, e la deforme contorsione improntata sulla faccia dalla protervia del vizio: « Heu, quam difficile est, crimen non prodere vultu », scrisse Ovidio nel II delle *Metamorfosi*, v. 447; e Sallustio parlando del facinoroso e libertino Catilina così ne ritrasse la fisonomia: « Igitur color ejus exanguis, fœdi oculi, citus modo modo tardus incessus: prorsus in facie, vultuque vecordia inerat (*Conjur. Catilinae*, XV) ».

Siccome il capo nella perfezione della sua forma rotondeggiante rappresenta il tipo ideale di tutta la struttura dell'organismo corporeo, di cui tiene la parte più eminente, perciò lo abbiamo scelto ad oggetto precipuo di questo rapido studio frenologico e fisionomico, riguardandolo in rispetto al cranio, alle proporzioni tra la parte sovrastante e la sottostante della faccia, al volto. Avremmo potuto discendere a più minute osservazioni toccando altresì degli indizii proprii dei capelli, dei sopraccigli, delle gote, degli orecchi, del mento e del collo. Però aggiungiamo, che non solo dalle particolarità del capo vengono desunti i segni fisionomici, ma ancora dal movimento delle membra, quali sono il gesto, l'andatura, il vario atteggiamento delle mani. Per impulso medesimo di natura le mani si consertano sul capo nei momenti di grande stupore, le storciamo se trambasciati, nell'ira le serriamo in pugno, nella preghiera congiungiamo le palme in alto (1).

Art. II.

DEL POTERE AFFETTIVO.

La mente anima l'organismo, ed animato com'è lo sente vivo, ne rimane *affetta (afficitur)*, risente le impressioni del suo contatto. Similmente essa colla sua virtù intellettiva pensa e conosce la realtà, colla sua attività volontaria la fa sua, ed anche in presenza della realtà conosciuta e voluta non resta indifferente, bensì ne rimane più o meno commossa, affetta, impressionata, talchè ogni esercizio dell'attività sua è accompagnato da sentimento. Questo potere, per cui la mente comechessia si agita, si commuove, si interessa, si anima ad ogni oggetto, con cui si

---

(1) « L'uomo si riconosce all'aspetto, e da quel, che apparisce sul volto, si conosce l'uomo assennato. La maniera di vestire, di ridere, di camminare annunziano l'essere dell'uomo (*L'Ecclesiastico*, cap. XIX, v. 26, 27) ».

ponga in rapporto o mercè la virtù dell'intendere, o mediante l'attività del volere, od in virtù della sua unione col corpo, appelliamo *affettivo*, assumendo il vocabolo *affetto* nel significato della sua derivazione latina (*affectus* part. di *afficere*) come possiamo denominar sentimento il complesso delle funzioni affettive.

§ I.

Carattere universale ed ufficio del sentimento.

Il sentimento od affetto si stende tanto, quanto la stessa vita umana e la accompagna in tutto il processo del suo svolgimento, in tutte le forme delle sue manifestazioni. Pitagora inspirandosi alle tradizioni dell'antica sapienza orientale insegnava che il sentire è universalmente diffuso in tutta quanta la natura cosmica; noi possiamo asserire, che il sentimento affettivo è sparso in tutti e singoli i punti dell'essere umano e tutto quanto lo avvolge.

Il potere sensitivo sta indistruttibile nell'intimo di ciascuno di noi, e ci mantiene vivi, operosi, pronti sempre ad accogliere le impressioni dell'universo e rispondere alle medesime. Un uomo affatto diserto di ogni sentimento ed affetto porge l'immagine di un arido tronco, come avviene in quello stato di profonda apatìa e di universale indifferenza, in cui il cuore più non iscorge intorno a sè cosa, che lo interessi, e le sorgenti della vita sembrano esaurite. Per lo contrario il sentimento è la molla dell'attività: esso accende e rinvigorisce il pensiero, eccita il volere: esso inspira le arti belle, la poesia e l'eloquenza, nella quale l'oratore a trascinare con sè e dominare gli animi degli ascoltanti aggiunge alle prove della ragione quelle del sentimento attinte dal cuore: esso è l'anima della convivenza sociale, perchè mentre la discussione e la ragione critica dividono gli animi, il sentimento li ravvicina, li unisce e lega in armonia. Infine il sentire spazia e si muove in una sfera assai più ampia che non il pensare, essendochè molti sentimenti rimangono inavvertiti ed inconsapevoli, e ci riesce impossibile il chiamare a rassegna tutte le impressioni anche le più sfuggevoli, notarne tutte le differenze e risalire alle loro origini, renderci conto di tutte le commozioni, che agitano il nostro animo. Si sente assai più che non si conosca.

Tale adunque e tanta è l'universalità del sentire, il quale entra in tutto ciò che noi siamo, in tutto che facciamo. Ma non è meno rilevante e considerevole il còmpito, che esso adempie nell'economia della vita umana. Esso è il costante, il fedele, il vigile custode della nostra esistenza, la guida provvidenziale, che ci accompagna nella via della nostra destinazione finale. Noi sentiamo la presenza di un oggetto favorevole o funesto

al nostro buon essere, prima ancora di conoscerlo o giudicarlo tale; e quando la ragione erra incerta e confusa intorno la conoscenza delle cose buone o nocevoli, e la volontà o languida o pigra giace impotente ad operare, allora il sentimento colla potente attrattiva del piacere o col pungolo incomportabile del dolore ci porta nel campo dell'azione. Che più? Le grandi e fondamentali verità, su cui posa la felicità del genere umano, sono poste sotto l'egida della sensitività, sono verità di sentimento; e quando la ragione critica insorge ad impugnare queste credenze universali del genere umano, e dissiparle come ingannevoli illusioni, dal fondo della coscienza esce una voce, che grida: *eppure io le sento*, come il Galilei gridava: *eppur si muove*, davanti a' suoi avversarii.

Lo stoicismo, che vuole sradicato sin dalle radici ogni affetto dall'animo, disconoscendone il carattere universale e l'ufficio altissimo, che esso adempie nel processo della vita, mutila affatto la natura umana, mentre pretende di elevarla al suo ideale. Lo *impavidum ferient ruinae* di Orazio non è un tronco inaridito, ma il saggio, che sommette l'affetto alla ragione e sente la santa, immutabile idea del dovere. Quindi si scorge il perchè l'uomo, il quale non prova affezione di sorta nè per la famiglia, nè per la patria, nè per la scienza, il quale ragiona freddamente di tutto e non s'interessa di nulla affatto, viene tenuto in poco conto, anzichè riguardato qual uomo perfetto e degno di essere proposto qual tipo d'imitazione. Il pensiero medesimo non può reggersi a lungo nelle sue profonde ed elevate meditazioni, se l'animo non sentesi preso d'amore pel Vero. « Studium (scrive Santorio) absque affectu vix horam perseverat, cum eo plures horas, cum mutatione affectuum dies noctesque ».

§ II.

Corrispondenza dell'organismo col potere affettivo.

La virtù intellettiva e l'attività volontaria hanno la loro speciale corrispondenza col sistema nervoso cerebrale, per lo cui mezzo la mente entra in rapporto col mondo corporeo esteriore, essendochè mercè i nervi diramantisi dal cervello ne accoglie le impressioni, che sono poi seguite dalle percezioni intellettive e dai movimenti volontarii. Ricercando ora qual parte dell'organismo corrisponda alla vita affettiva, diremo noi, che abbia la sua sede fisica e lo strumento della sua manifestazione nel sistema nervoso ganglionare o gran simpatico? Così la pensa Saverio Bichat, il quale nelle sue *Ricerche fisiologiche intorno alla vita ed alla morte* alla parte prima, articolo sesto, stabilisce queste due propo-

sizioni: I. « Tutto ciò che è relativo all'intendimento appartiene alla vita animale; II. Tutto ciò che è relativo alle passioni appartiene alla vita organica ». Quindi nel cervello, centro della vita animale, egli ripone la sede dell'intelligenza, nel cuore, centro della vita vegetativa, la sede delle passioni, assumendo il vocabolo *passione* come sinonimo di *affetto*, nel significato della sua greca etimologia πάθος, disposizione a ricevere emozioni più o meno vive, ed a corrispondervi. Avvisano in contrario Gall, Spurzheim, Broussais e prima di essi Cartesio, i quali riguardavano il cervello siccome la sede esclusiva delle passioni, mentre i Latini (secondochè avverte il Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia*, capo V, § 2) allogavano la virtù dell'intelligenza ed il senno non nel cervello, ma nel cuore; di qui l'appellativo di *excors* dato all'uomo stupido, *socors* a chi è tardo al pensare, *cordatus* al saggio.

A sostegno della sua tesi il Bichat enumera una serie di fatti coll'intendimento di dimostrare, che le passioni rivolgono la loro influenza non già sulla vita animale, ma sempre sulla vita organica, vale a dire sugli organi circolatorii, respiratorii, digestivi, secretorii, e che il vario stato, le varie lesioni e le variazioni di forze di questi visceri concorrono a generare passioni corrispondenti. Egli avverte ancora, che il linguaggio medesimo sia mimico, sia articolato viene in conferma di tale verità; giacchè per indicare qualche fenomeno intellettuale relativo alla memoria, all'immaginazione, al giudizio e va discorrendo, la mano si porta involontariamente al capo; mentre volendo esprimere l'amore, la gioia, la tristezza, l'odio, essa si dirige alla regione del cuore, dello stomaco, delle intestina: e similmente si suol dire *una testa forte, una testa ben formata* per significare la perfezione dell'intelletto; *un buon cuore, un cuor sensibile* per indicare quella del sentimento. Dacchè adunque « nelle passioni la vita nutritiva od organica è sempre la sola primitivamente affetta, egli ne arguisce che esse sono l'attributo della medesima », e conclude « essere la vita organica il termine, in cui finiscono, ed il centro, da cui partono le passioni ». Noi non poniamo in dubbio nessuno dei fatti da lui addotti, che anzi aggiungiamo, che le persone, le quali fanno più chiara mostra di sentimento, quelle sono presso le quali il sistema ganglionare presenta maggiore sviluppo, e conveniamo in questa osservazione del Descuret: « Materialmente parlando, quando lavoriamo col cervello siamo più tranquilli, più rischiarati di mente, ragioniamo: quando lavoriamo col cuore, siamo più commossi, più appassionati, sentiamo... Dopo un lavoro eccessivo i matematici hanno ordinariamente la testa infuocata e pesante; i letterati provan piuttosto una sensazione spasmodica verso la regione epigastrica (*La medicina delle passioni*, parte I, cap. III) ».

Però a tutti i fatti di simil genere l'osservazione può contrapporne

altri di differente natura, i quali conducono ad una conclusione del tutto opposta alla tesi sostenuta dal Bichat, e la disamina della sua opinione chiarirà ad un tempo il punto, che forma l'argomento di questo paragrafo. E veramente non i fenomeni affettivi essi soli esercitano la loro influenza sui visceri del sistema vascolare, ma quelli altresì, che sono proprii della vita intellettiva. L'esperienza infatti ci ripete a chiare note, che una smodata ed intensa applicazione di mente operando sinistramente sugli organi respiratorii, conduce bene spesso all'etisia ed ai patemi d'animo, che ne conseguono; e similmente l'ipocondria è per lo più conseguenza di prolungata e persistente riflessione. I fatti di questo genere non ci consentono di riporre, come si esprime il Bichat, la *sede* esclusiva dell'affetto negli organi viscerali, giacchè tra la virtù intellettiva ed il potere affettivo non si può tracciare una linea netta di separazione sino a sostenere un isolamento assoluto tra gli organi loro corrispondenti. La mente non può sentire verun punto del proprio corpo, verun oggetto della natura esteriore senza il sussidio del sistema nervoso, ed i nervi, di cui essa si giova, non sono tutti quanti adunati in una parte isolata dell'organismo, bensì formano una fitta rete, che tutto quanto lo allaccia; e sebbene ragioni assai probabili ci consiglino di riguardare i visceri del sistema ganglionare e segnatamente il cuore siccome organi più acconcii alla manifestazione del sentimento e dell'affetto, tuttavia insieme con essi concorrono a tale cómpito anche gli organi proprii della vita animale in virtù dell'intimo vincolo, che collega ad unità i due sistemi nervosi, il cerebrale ed il ganglionare. Infatti non è cosa da porre menomamente in dubbio, che in grazia dei nervi sparsi sugli organi sensorii esterni l'anima non venga affetta e commossa dalle impressioni della natura circostante, e similmente essa sente gli interni mutamenti del proprio corpo mercè i nervi diffusi in tutti i punti interiori del suo organismo.

Dopo tutto ciò non dobbiamo passare sotto silenzio un concetto apertamente erroneo della dottrina di Saverio Bichat, che stiamo disaminando. Egli asserisce ricisamente nel luogo citato della sua opera, che « le passioni sono l'attributo speciale della vita nutritiva... e che questa è il termine a cui giungono, ed il centro donde partono le passioni ». Questa sentenza, intesa quale suona, è del tutto conforme ai placiti del sensismo e del materialismo, i quali attribuiscono all'organismo la virtù del pensare e del sentire; mentre la virtù intellettiva, egualmente che il sentimento e l'affetto sono attributi, che appartengono propriamente all'anima razionale, e l'organismo corporeo non è che una mera condizione della loro manifestazione.

§ III.

Specie del potere affettivo.

Il potere affettivo ha un carattere universale, siccome quello, che si estende a tutto quanto entra in rapporto coll'anima: si può tuttavia specificare in inferiore e superiore, secondochè riguarda la mente nelle sue attinenze coll'organismo corporeo, o nelle sue potenze strettamente spirituali.

Gli organi dei sensi esterni, proprii della vita animale, forniscono all'anima condizioni particolari, mercè cui essa rimane affetta dalle impressioni dei corpi collocati qua e là nello spazio, e prova il sentimento della natura circostante. Coll'armonia delle sue opere, colla costanza delle sue leggi, colla vicenda ordinata de' suoi fenomeni, col mirabile magistero delle sue creazioni la natura universale è viva e sempre nuova sorgente di sentimenti profondi e svariati, che commuovono, ringagliardiscono, esaltano la mente, e rispondono ad un bisogno della sua natura affettiva. L'uomo sente la natura siccome gran parte della stessa sua vita, la ammira con entusiasmo quale sovrana maestra ed inspiratrice dell'arte, simpatizza con essa, perchè gli rivela l'Infinito, che la anima e la governa. Natura ed umanità sono figlie dell'Infinito amendue. Così la mente ha il sentimento della natura fisica esteriore mercè il sussidio del proprio corpo, con cui è congiunta, perchè il corpo nostro è esso stesso un piccolo organo collegato col vasto organismo della natura universale. Che se dagli organi de' sensi esterni, appartenenti alla vita animale, discendiamo ai visceri interni, proprii della vita vegetativa, anch'essi somministrano altre condizioni allo svolgersi del potere affettivo. Lo stomaco, gli intestini, il fegato, la milza, se versino in uno stato morboso o portino ingenito un vizio organico, muovono l'animo alla tristezza, alla malinconia, allo sconforto, mentre il contrario avviene quando le loro funzioni procedono armoniche e regolari. Alla sua volta poi se l'animo si sente rattristato e mesto per altra cagione, esercita su questi visceri una sinistra influenza. Segnatamente poi il cuore, se sconvolto da anomalie od alterato nella sua tessitura, suscita nell'animo sentimenti di mestizia e di malinconia e disgusto della vita, mentre alla sua volta prova e riflette in sè i sentimenti o di letizia, di speranza e di amore, o di tristezza, di timore e di sdegno, da cui lo spirito è commosso.

Volgiamoci ora agli affetti d'indole superiore, che hanno attinenza non più cogli organi del corpo, bensì con le facoltà spirituali strettamente umane. Già il loro esercizio medesimo va accompagnato da certa qual compiacenza, la quale si risolve poi in un sentimento o lieto o

sgradevole, secondochè raggiunge o smarrisce l'oggetto, a cui è da natura ordinato. L'intelligenza aspira al Vero, e quest'aspirazione genera intelletto di amore. Lo studio forma la delizia di certe menti e può diventare una vera passione. Un pensatore immerso in profonde, trascendentali meditazioni di loro natura aride e fredde, si appassiona e si accalora all'oggetto delle proprie indagini, e Malebranche si sentì rapito di entusiasmo e di ammirazione alla lettura dell'*Uomo* di Cartesio, opera che sicuramente non pecca di sentimentalismo. Come l'intelligenza, così l'immaginazione è fonte di soavi commozioni, di affetti squisiti e gentili, suscitati dalla contemplazione del Bello. L'attività volontaria poi traducendo nel campo dell'azione le idee del Vero e del Bello, dell'utile e del giusto, del Buono e del Divino, e dispiegandosi nel vasto dominio di tutta la vita operativa e morale, allarga la cerchia del sentimento e dell'affetto tanto, quanto si stende questa vita medesima. Di qui il santo amore della virtù ed il sentimento religioso, i gaudii sereni di una coscienza pura ed i tormenti del rimorso; di qui gli affetti domestici e sociali, fondati sulla simpatia e la benevolenza; di qui l'allegrezza e la mestizia, che accompagnano le vicende della nostra esistenza, la speranza ed il timore, l'amore e l'odio, tutto insomma quell'inviluppo intricatissimo di passioni, che forma il dramma della nostra vita.

SEZIONE TERZA.

Unità sintetica della persona umana.

Discorse partitamente le singole note costitutive della persona umana, il processo scientifico ci porta a contemplare l'unità del soggetto, a cui appartengono, ricomponendo così in forma sintetica le sparse fila del nostro lavoro analitico. L'uomo è uno nel suo essere, molteplice ne' suoi componenti. La virtù intellettiva, l'attività volontaria, il potere animatore ed effettivo, sebbene differenti per indole e per ufficio, si appuntano ad unità nella mente, sede della persona, dalla quale le abbiamo vedute disvolgersi; è dessa il soggetto, che ad un tempo e intende pensando e conoscendo, ed opera volendo, e si anima provando sentimenti ed affetti. Ma l'uomo non è pura mente, bensì un essere composto, che alla mente accoppia un organismo corporeo: or come si concilia l'unità del suo essere colla dualità di sostanze cotanto disparate e discrepanti, quali sono lo spirito e la materia, l'anima ed il corpo, la mente e l'organismo? Che ciascuno di noi sia *un* essere, *una* persona, e non già due o più esseri, due o più persone, è un fatto incontrastabile testimoniato dalla coscienza; che in noi si distingua un principio pensante ed una materia

estesa, è un secondo fatto indubitabile tanto quanto il primo; ma in qual modo queste due sostanze, la pensante e la materiale, possono comporre un solo ed identico essere, un unico soggetto? Ecco il problema che si affaccia al nostro pensiero.

È questo un problema antropologico di altissimo momento, siccome quello, che costituisce il punto di controversia tra lo spiritualismo ed il materialismo; è un problema intricatissimo, che presenta una molteplicità di aspetti, ciascuno dei quali involge un problema peculiare, quale il commercio tra l'anima ed il corpo, l'intervento del sistema nervoso cerebrale nell'operare della mente, il divario tra la sensibilità animale del bruto e la ragione dell'uomo, il rapporto tra la vita fisica e la mentale. Avuto riguardo a questa complicatezza del proposto problema ed alle molte e differenti controversie, che ne rampollano, agevolmente si scorge, come esso non possa essere agitato e discorso tutto per intiero in una sola e medesima parte determinata della scienza antropologica, bensì disvolto punto per punto or qua or là nel corso di questa disciplina, secondochè porta l'argomento, ed a questo processo metodico noi conformeremo il nostro studio, discutendo qui la questione nei suoi rapporti speciali coll'essenza umana, oggetto di questa prima parte dell'antropologia e richiamando all'uopo le considerazioni svolte nell'antropologia propedeutica intorno l'uomo raffrontato col bruto. La disamina del problema negli altri suoi punti avrà luogo suo proprio nella seconda parte dell'antropologia, che è la teorica della vita, e nella terza parte, dove si tien discorso del temperamento.

Capo I.

Mente e corpo distinti ed uniti nella persona umana.

Chi instituisce un parallelo fra due termini e li consideri con isguardo superficiale ed esclusivo, incorre agevolmente nell'uno o nell'altro di questi due estremi; disconoscere i loro punti di distinzione spingendo l'unione fino a confonderli in un solo; disconoscere i loro punti d'unione sino a scioglierli da ogni vincolo di colleganza e separarli affatto. Due teorie estreme ed opposte registra appunto la storia della filosofia intorno il proposto problema, il monismo cioè e il dualismo esclusivo. Il monismo niega ogni essenziale e specifica distinzione tra la mente e l'organismo, e ripone l'unità dell'essere umano in un solo ed identico principio sostanziale, di cui gli altri componenti sarebbero niente più che derivazioni e mutamenti. Siccome poi l'unica sostanza, che si sup-

pone costitutiva di tutto l'essere umano, viene da altri riposta nella sola anima razionale, da altri nel solo organismo, così il monismo assume due forme corrispondenti, che sono lo spiritualismo esclusivo ed il materialismo: quello riguarda il corpo come alcunchè di avventizio e di apparente, anzichè come parte integrale dell'umano composto, questo considera le facoltà mentali siccome insediate nell'organismo e rampollanti dal lavorìo delle funzioni fisiologiche. Una terza forma di monismo potremmo aggiungere a queste due, la quale cioè si solleva ad un terzo termine superiore e trascendentale, che non è sostanzialmente nè mero spirito, nè mera materia, ma l'identità di amendue, un alcunchè di indeterminato e di ideale, che può diventar l'uno e l'altra, secondochè insegna la filosofia panteistica dell' identità assoluta. Onninamente opposto al monismo sta il dualismo esclusivo, il quale non solo riconosce egualmente sussistenti nell'umano composto la mente e l'organismo, ma li riguarda come due sostanze in perpetuo conflitto l'una coll'altra, ed alla loro intima convivenza sostituisce una spiccata antitesi, un' intrinseca contraddizione. Così Platone nel *Fedone* tiene il corpo quale un carcere forzato dell'anima e la filosofia tiene in conto di meditazione della morte. Questo vuoto aperto dal dualismo esclusivo tra lo spirito e la materia nell'uomo cercarono di riempiere i seguaci di una terza dottrina, che potremmo appellare della tricotomia, i quali avvisando che la natura diametralmente opposta della mente e dell'organismo corporeo rende impossibile la loro diretta unione, il loro immediato contatto, aggiunsero a quei due principii sostanziali dell'essere umano un terzo, cioè l'anima, la quale intermediando tra lo spirito ed il corpo, insieme li concilii e li stringa in comunanza di vita. Tale dottrina venne già professata dalla scuola neoplatonica ed a' tempi nostri rinnovata in Francia dalla scuola vitalistica di Montpellier, la quale riconosce nell'essere umano la materia corporea, l'anima come principio del senso e dell' intelligenza, la *forza vitale* come principio della vita organica, in Germania da Antonio Günter, che ammette nell'uomo un doppio principio vitale, la forza organica e sensitiva della materia e la vita intellettiva dello spirito.

Art. I.

DISTINZIONE ESSENZIALE TRA LA MENTE E L'ORGANISMO CORPOREO.

A comporre l'uomo nel suo vero e specifico essere concorrono la mente ed il corpo organico come due nature specificamente diverse, epperò amendue come parti integrali ed essenziali ad un modo, e non già come se l'una fosse essa sola sostanza, l'altra una mera modificazione o de-

rivazione secondo i pronunciati del monismo vuoi spiritualistico, vuoi materialistico. La distinzione essenziale, di cui discorriamo, emerge dal raffronto de' due componenti umani.

La mente possiede unità di semplicità, ossia è sostanza semplice ed una, indivisibile, immateriale. La coscienza infatti ci attesta, che quell'io, il quale in noi sente, è quel medesimo, che pensa e vuole. Se il principio pensante fosse composto di parti, non potrebbe compiere il benchè menomo giudizio, non pronunciare ad esempio, che questo tappeto è nero, perchè a tal uopo occorre, che quel principio, il quale pensa al tappeto, sia quel medesimo, che pensa al color nero. Per contro il corpo non è semplice ed uno, bensì composto di parti poste le une fuor delle altre. Quindi ogni parte di esso può considerarsi come una sostanza, ed il corpo medesimo come un complesso di sostanze, così che esso non può mai possedere quell'unità, che concepiamo in noi stessi come intelligenti. In altri termini il carattere proprio della materia è l'estrinsecità espressa dalla corporeità od estensione, per cui una molecola è collocata all'infuori dell'altra: il carattere proprio della monade personale è l'intrinsecità od intimità espressa dalla semplicità od unità. Da questo primo punto di distinzione ne fluisce un secondo, ed è che la mente possiede la coscienza di sè, epperò ha la virtù di ripiegarsi e raccogliersi sopra se stessa, di compenetrar se medesima, appunto perchè è semplice ed una: il corpo invece non può raccogliersi tutto quanto in sè come in un punto semplicissimo, per ciò appunto che consta di parti estrinseche le une alle altre, che si escludono, ossia è impenetrabile. Ancora la mente in grazia della sua virtù intellettiva possiede l'universalità, per cui si mette in rapporto con tutta la realtà esteriore, anche remota di tempo e di luogo; il corpo invece è ristretto ad un solo punto del tempo e dello spazio. Inoltre la mente insieme colla coscienza di sè possiede il dominio di sè, e l'identità personale, per cui è sempre sostanzialmente la stessa in ogni periodo della sua esistenza; il corpo è dominato dalle sue forze intrinseche, e rinnova continuamente le sue molecole, sicchè in poco tempo tutta la sua sostanza è cangiata. Infine la mente non ha un termine fisso ed irremovibile, a cui si arresti la sua perfettibilità come davanti alle colonne di Ercole: il corpo giunto al periodo della virilità ha raggiunto il sommo del suo sviluppo organico, nè progredisce più oltre, ma declina e volge al suo dissolvimento.

I materialisti confondono il sistema nervoso cerebrale colla intelligenza, mentre esso non è che una condizione dell'esercizio del pensiero. Contro il materialista, che attribuisce al cervello la potenza produttiva del pensiero, opponiamo le seguenti osservazioni: 1° Iddio pensa, sebbene non sia di certo dotato nè di cervello nè di organi corporei. 2° L'anatomia più esatta non ha potuto riconoscere veruna sensibil differenza

tra il cervello de' più grandi genii e quello degli uomini sani più ordinarii. 3° Si vedon uomini ingegnosissimi con gli emisferi del cervello poco voluminosi, e uomini stupidi con grosse ed omeriche tèste. 4° Il cervello anche il meglio conformato si associa talvolta colla fatuità e coll'ignoranza, e si sono trovati sanissimi i cervelli di pazzi e di furiosi. 5° Si videro ragazzi d'intelligenza straordinaria, eppur tenerissimi di età e gracilissimi per fisica costituzione; altri poi prodigiosamente sviluppati nelle forze fisiche, la cui intelligenza non sorpassava l'ordinaria portata dell'infanzia. Nè giova il dire che la materia od un organo corporeo può perfezionarsi al segno da acquistar la facoltà di pensare; poichè quando tale materia avrà raggiunto il sommo di perfezione ed il suo più compiuto organismo, o ritiene ancora le sue proprietà costitutive, la sua essenza primitiva ed originaria, o no: nel primo caso non potrà acquistar il pensiero, perchè questo importa unità di semplicità, di cui va priva la materia, nel secondo caso (dato pure che le essenze fossero mutabili) non è più materia, essendo diventata un'entità semplice, indivisibile, spirituale. Aggiungasi che il pensiero umano non si arresta al finito ed al presente, ma si solleva al concetto dell'infinito, dell'immenso, dell'universale; cosa a cui non giunge verun organo corporeo, la cui attività è circoscritta e legata ad un determinato punto dello spazio.

Qui i materialisti obbietteranno, che le ragioni da noi addotte per dimostrare che in noi il corpo essenzialmente si differenzia dalla mente, riguardano tutte quante il corpo stesso nel suo essere meramente anatomico, ossia come materia inorganica, passiva, inanimata ed estesa, e che perciò le nostre ragioni perdono ogni valore, quando si consideri il corpo umano qual è realmente, cioè come organismo vivente, e quindi dotato della virtù di sentire e di pensare. Ma quest'avvertenza non regge punto alla critica. E primamente vuolsi notare, che materia organata non è per ciò solo materia animata e senziente; giacchè gli organi sono strumenti o condizioni del sentire, ma non sono senzienti essi medesimi: tra l'impressione affatto meccanica e fisica, che essi ricevono, e la sensazione corrispondente sta un abisso, che non può essere colmato se non da un principio senziente superiore ed affatto diverso. Se la virtù del sentire e del pensare fosse proprietà ingenita ed essenziale alla materia organica, la possederebbero anche i vegetali. Che è adunque un organismo corporeo? È materia composta di organi e niente più. Ma gli organi che altro mai sono se non parti materiali anch'essi formati in una determinata guisa, epperò composti di particelle poste le une fuor delle altre, estese, impenetrabili, ossia dotati di tutti quei caratteri, che abbiamo testè riscontrati nel corpo umano, diametralmente opposti a quelli della mente? Facciamo un passo più oltre; passiamo

dagli organi materialmente presi al fenomeno della sensazione fisica animale che in essi si compie: diremo noi, che basti essa sola a produrre e spiegare tutti i fatti mentali senza attribuirli ad altra sostanza specificamente diversa? No di sicuro, poichè la sensazione importa non solo organi corporei, che accolgano impressioni, ma altresì un soggetto senziente semplicissimo ed immateriale, che in sè riunisca come in un sol punto le sensazioni differentissime fra di loro, le avverta, le raffronti, ne ricerchi la cagione. Nè qui si arresta la mente umana, ma s'innalza sino alla scienza, all'arte, alla moralità, alla religiosità, e tutte queste manifestazioni sue essenzialmente la distinguono dalla sensitività animale dei bruti, come già abbiamo posto in sodo nella propedeutica.

Abbiamo discorso il presente argomento nei limiti segnati dalla teorica dell'essenza umana, che stiamo esponendo. Ma la distinzione dei due componenti umani riceverà più forte rincalzo e sarà chiarita da nuova luce nella teorica della vita umana, là dove saranno determinate le attinenze tra la vita fisica e la mentale, sarà contemplato il corso dell'esistenza umana, ed esaminata la natura della percezione sensitiva.

Art. II.

UNIONE PERSONALE DELLA MENTE COLL'ORGANISMO CORPOREO.

Se si chiarisce erroneo il monismo, che ripone l'unità dell'essere umano nell'identità dell'anima e del corpo, non si dilunga meno dalla verità il dualismo, che li separa disconoscendo la loro unione personale. La mente e l'organismo corporeo sono due vere ed effettive sostanze specificamente distinte, e tuttavia congiunte nell'umano soggetto, il quale afferma ad un tempo di se medesimo: *io* sono fornito di mente, *io* posseggo un organismo corporeo. Questa unione è un fatto evidente attestatoci dall'intima coscienza, è una verità irrepugnabile, che discende a filo di logica dall'analisi superiormente instituita della persona umana.

La mente mercè il suo potere animatore informa e tien vivo l'organismo imprimendogli lo stampo umano e ne domina colla volontà i movimenti, ne dirige coll'intelligenza i sensi esterni; alla sua volta l'organismo animato riflette in sè gli interni mutamenti della mente e le porge, segnatamente nel suo sistema nervoso, le condizioni richieste alla manifestazione delle sue potenze esteriori ed allo sviluppo della sua vita affettiva. Di tal guisa amendue, pur mantenendo intatta la loro specifica essenza ed obbedendo alle proprie leggi, si compongono ad unità di essere; ed anche questo punto verrà vieppiù lumeggiato nella teorica della vita umana da osservazioni di fatto e da critiche considerazioni.

Posto così il fondamento psicofisiologico di siffatta unione, ci torna agevole cosa il formarcene il giusto concetto e divisare i caratteri, che le sono proprii. E primamente essa non è meramente accidentale ed estrinseca, quale ad esempio quella tra il ghiaccio e la sua fusione, o tra un artefice e la macchina da lui costrutta e governata, bensì intrinseca e consostanziale; intrinseca, perchè mente e corpo tanto si compenetrano da formare un unico soggetto, consostanziale, perchè i componenti sono amendue vere ed effettive sostanze. Ancora, essa unione è immediata e diretta, non già effettuata da un terzo termine intermedio, che stringa in comunicazione fra di loro la mente ed il corpo, come erroneamente sostiene la dottrina della tricotomia superiormente ricordata. L'esistenza di tale entità intermedia non ci viene in verun modo rivelata dalla coscienza, la quale per lo contrario chiaramente ci testimonia, che spirito e corpo comunicano l'uno coll'altro senza mezzo di sorta. Infine l'unione è personale, inquantochè la mente, che è essenzialmente persona, unendo a se medesima il corpo lo fa suo tanto da rivestirlo del carattere personale, e l'uomo stesso, che ne risulta, appellasi ed è persona non già in parte soltanto, ma nel suo essere tutto quanto. « In unitate personae (scrive egregiamente S. Agostino, Epist. 137, nº 11) anima unitur corpori ut homo sit ». È questo a' miei occhi un concetto di altissimo rilievo, il quale chiarisce assai bene in che propriamente dimori quest'unità dell'essere umano. La ragione spiegativa ed efficiente di essa risiede nella virtù, che possiede la persona umana e propriamente la mente di far *suo* l'organismo corporeo, animandolo e dominandolo senza distruggerne la specifica sostanzialità. Laonde l'essere umano non va concepito siccome certa qual terza entità risultante dalla sintesi delle altre due sostanze, bensì è la mente essa stessa in quanto possiede il corpo come una sua appartenenza (1).

Di qui s'intende la verità di quel pronunciato della Scuola: *Actiones sunt suppositorum; Actiones sunt coniuncti.* In virtù dell'unione personale le azioni direttamente compiute da una delle due sostanze si attribuiscono indirettamente anche all'altra, e quindi a tutto l'uomo. Così nel comune ed universale linguaggio non si dice punto: la mente di Antonio riflette, il corpo di Antonio si muove; ma Antonio riflette, Antonio si muove.

---

(1) Teodoro Jouffroy discorrendo dei rapporti tra la vita fisica e la spirituale nell'uomo si muove questa dimanda: « L'unità di ciò, che chiamasi uomo, non sarebb'essa più profonda, ed i due principii viventi, che vi si distinguono, non si ricongiungerebbero forse, nelle profondità della natura, ad una sostanza comune? È una ipotesi, cui l'umana ragione mal saprebbe verificare, e che quand'anche verificata, non muterebbe per nulla i risultati, a cui essa pervenne (*Nouveaux mélanges philos.* Deuxième édit, pag. 147) ».

Aggiungasi la coscienza, che si ha di tal fatto, poichè siccome la personalità umana sussiste nell'unione di entrambi i componenti sostanziali dell'uomo, così essa costituisce il nostro Io individuale, che conscio del proprio essere e del proprio operare riferisce a se medesimo come al solo ed identico soggetto tanto gli atti e le affezioni dell'anima, quanto i movimenti e le mutazioni del corpo. Quindi ognuno dice di se medesimo: Io medito, io mi ricordo, io mi delibero, egualmente che: Io mi muovo, io canto, io bevo.

L'unione della mente e del corpo nell'uomo è un fatto psicologico irrepugnabile; ma qual'è la ragione del fatto, in qual modo mai si compie tale unione? Ecco un problema, che giace insoluto, e potremo aggiungere insolubile, ma non perciò è consentito al materialista di trarne buon argomento per niegare la sussistenza della mente umana. Poichè non nella scienza nostra soltanto, ma in ogni disciplina l'intimo compenetrarsi ed operare vicendevole delle sostanze rimane avvolto in impenetrabil mistero. La fisica non sa spiegarci in che modo una palla trasmetta in un attimo il suo velocissimo moto ad un'altra sino a rimanere immobile in sull'istante. Toccherò tuttavia delle più note ipotesi escogitate per ispiegare il fatto, a cui abbiamo accennato.

1° Ipotesi del così detto *influsso fisico*. — I seguaci di questa ipotesi tengono che l'anima agisca *fisicamente* sul corpo e questo su quella, sicchè l'azione vitale trapassi dall'una all'altro, e l'azione di moto od energia del corpo si trasfonda entro l'anima. Ipotesi insussistente e perchè suppone materiale l'anima (chè del resto non potrebbe agire *fisicamente* sul corpo), e perchè è tanto oscura quanto il fatto medesimo che si pretende spiegare.

2° Ipotesi del *mediatore plastico*. — Cudwort imaginò un terzo elemento che non essendo nè anima nè corpo, ma partecipando della natura di amendue, sia come un terzo termine intermedio che li metta in comunicazione, detto perciò *mediatore plastico*. Ma un tale mediatore, in parte materiale, in parte spirituale, è inammessibile, è ipotetico anch'esso ed involge una petizion di principio, perchè si tratta appunto di spiegare come una sostanza corporea possa comunicar con una spirituale, qual sarebbe per appunto il mediatore.

3° Ipotesi dell'*occasionalismo*. — Malebranche, muovendo dal principio che le sostanze sono incomunicabili, sostiene che l'anima non produce essa stessa, come causa efficiente, verun cambiamento nel corpo, nè questo veruna modificazione in quella, ma che sono semplici *occasioni*, date le quali Dio produce nell'una e nell'altro modificazioni corrispondenti. Sentenza insostenibile, 1° perchè nega il fatto del commercio invece di spiegarlo, ponendo Dio causa efficiente de' cambiamenti interni; 2° perchè il principio da cui muove è falso distruggendo la libertà morale e

togliendo di mezzo la connessione dinamica degli esseri; 3° perchè posto anche il principio che le sostanze siano incomunicabili fra di loro, nemmanco Dio, che è anch'egli sostanza, potrebbe operar sulle sostanze finite, quali sono l'anima ed il corpo.

4° Ipotesi dell'*armonia prestabilita*. — Leibnitz, partendo anch'egli dal principio dell'incomunicabilità delle sostanze, considera l'anima ed il corpo come due sostanze isolate ed indipendenti nel loro operare, in connessione ma non in congiunzione fra loro. L'anima compie tutti i suoi atti interni senzachè il corpo vi abbia la menoma parte, ed il corpo produce da sè i suoi moti senza il concorso dell'anima; però i moti del corpo sono in armonia cogli atti dell'anima, ma non causa gli uni degli altri; c'è connessione e corrispondenza esteriore, ma non congiunzione interiore come avviene di due orologi che segnino precisamente la stessa ora nel loro movimento periodico, sebbene l'uno non influisca sull'altro. Quest'armonia poi venne da Dio medesimo stabilita prima ancora che i corpi e le anime concorressero insieme alla formazione dell'umano composto; di che il nome di *armonia prestabilita* dato a questo sistema. Esso va soggetto alle stesse difficoltà che abbiamo avvertito nell'ipotesi dell'occasionalismo.

Capo II.

Concetto comprensivo della persona e dell'essenza umana.

Disvolto il concetto della persona umana ne' suoi elementi costitutivi e chiarite le loro intime attinenze, emerge di per sè il concetto sintetico comprensivo della medesima. La persona è un tutto individuo e sostanziale che afferma sè come distinto dalla realtà universa; un soggetto, che possiede se stesso mercè il pensiero e la volontà; una monade, che è *conscia sui et compos sui*, è presente a sè ed è tutta in ciascuna delle molteplici sue forme, determinazioni, momenti e stati, sicchè il secreto de' grandi caratteri dimora nel conservare la propria individualità personale in mezzo alle forze contrarie padroneggiandole; una sostanza dispiegantesi per intrinseca sua virtù da un centro o principio supremo di vita suo proprio e che nello esplicamento del suo contenuto compenetra tutta se stessa in una viva ed attuosa unità di intendere e di volere. Di tal modo la persona apparisce quale organismo il più comprensivo possibile, che però aduna la massima svariatezza di determinazioni e forme nella più potente e concreta unità, mentre le sostanze corporee impersonali sono di loro natura impenetrabili sì, che ciascuna di loro molecole esclude l'altra dal proprio posto, nè la moltiplicità vi si raccoglie o concentrasi ad unità interiore.

Di qui discende come epilogo delle cose fin qui discorse la seguente definizione sintetica della persona. Essa è sostanza dotata di *intelligenza*, mercè cui ha coscienza di sè affermandosi quale unità vivente di vita sua propria distinta dalla realtà esteriore e pur con questa unita, e di *attività volontaria*, per cui possiede se stessa e dispiega liberamente la virtualità sua in ordine al fine universale segnato dalla personalità infinita di Dio.

Se persona in genere è mente sostanziale, ossia un soggetto dotato di intelligenza e di attività volontaria, l'uomo che è persona d'indole peculiare e specifica, è mente informante un organismo corporeo; ossia (raccogliendo qui in un concetto sintetico comprensivo lo sviluppo di questa prima definizione) è un soggetto individuo, che congiunge in unità di persona una mente ed un corpo, per cui si pone in rapporto di conoscenza e di attività volontaria con sè e con la realtà universa. Questo principio antropologico, tenendo il giusto punto dialettico tra il monismo, che mutila l'essere umano, ed il dualismo, che lo scinde in parti discordi, ce lo ritrae nella sua integrità varia ed una, e rende ragione di tutto il processo della vita, in cui si esplica l'intima essenza umana.

Ho toccato altrove delle conseguenze, le quali stanno implicate nella comunissima definizione, che fa dell'uomo un animal ragionevole. Quando venisse disvolta a filo di logica, essa rivelerebbe tutto il sensismo fisiologico, che chiude in seno e verrebbe a tradursi in una teorica dell'umana essenza, che metterebbe capo a questa sintetica conclusione: l'uomo è un soggetto individuo che sente, intende e vuole entro i limiti e secondo le leggi proprie dell'animalità informante la sua ragione. Così l'uomo verrebbe destituito del suo carattere specifico distintivo, la personalità, nè più vi correrebbe tra esso ed i bruti un divario di essenza, ma di semplice grado. La conseguenza discende ineluttabile da un principio, che fa della ragione un attributo, il quale si sostanzia nell'animalità, e non un soggetto da questa distinto.

PARTE SECONDA.

Teorica della vita umana.

Trapasso dalla teorica dell'essenza umana alla teorica della vita umana.

I nostri studi antropologici esordivano dalla definizione: l'uomo è persona organata, ossia è mente informante un organismo corporeo. Lo sviluppo di questo principio ne portò a meditare intorno alla mente, sede della personalità umana, la quale ci venne studiata primamente in se stessa, cioè come intelligenza conoscitiva ed attività volontaria, poi nelle sue sostanziali attinenze coll'organismo corporeo. Epperò quella prima ed involuta definizione dell'uomo viene a tradursi in quest'altra più esplicita, la quale raccoglie in forma di epilogo tutto lo sviluppo fin qui dato al concetto antropologico: l'uomo è un soggetto individuo, che possiede congiunti in unità di persona una mente ed un corpo, per cui si pone in rapporto di conoscenza e di attività volontaria con sè e con la realtà esteriore. Questa definizione enuncia la vera e compiuta essenza dell'uomo assai più che nol faccia la volgarissima di *animal ragionevole*, perchè accenna i due supremi costitutivi dell'uomo, mente e corpo, ed il loro giusto rapporto, che sta nella subordinazione del principio corporeo allo spirituale. L'uomo vi apparisce qual è veramente, nè angelo, nè bruto, ma vivente armonia del mondo fisico e dello spirituale. Qual dottrina non riconosca l'essere umano in tutta l'integrità e schiettezza della sua natura, ma o lo esalti tanto da confonderlo con Dio, come fa il panteista, o tanto lo deprima da rassegnarlo fra i bruti, come usa il materialista, è dottrina non conforme alla verità.

L'essenza umana, espressa dalla nostra definizione, è, come a dire, lo sfondo uniforme, in cui si disegna tutta la storia dell'umanità, la generale orditura, di cui s'intessono tutti gli avvenimenti del mondo umano. Essa riscontrasi una, identica, immutabile in tutti gli umani individui, e genera il principio dell'eguaglianza di natura e della fraternità universale ristaurato e consacrato dal Cristianesimo; riscontrasi la medesima in tutte le genti congeneri ed unilingui, e genera il principio dell'eguaglianza delle nazioni, che hanno l'una di fronte all'altra gli stessi doveri e gli stessi diritti; riscontrasi in tutte quante le razze umane, e

genera il principio di unità della specie umana; riscontrasi in fondo a tutte le storie particolari de' molteplici popoli, e genera il principio di unità della storia universale. Tutte le manifestazioni storiche degli individui e delle nazioni, tutte le istituzioni politiche, civili e religiose, le scienze, le lettere, le arti, le lingue, tutti insomma i fatti umani si radicano e s'incontrano nell'essenza umana, siccome in loro principio di unità immutabile ed assoluto.

Qui si scorge una difficoltà, la quale viene opportuna, siccome quella che convenientemente risolta ci solleva ad un nuovo e più elevato ordine di idee nello studio dell'uomo. L'essenza umana è una ed identica in tutti gli uomini ed in tutte le genti, come l'essenza animale è una e la medesima in tutti i bruti. Or come può essa, che è una, moltiplicarsi, essa, che è identica, differenziarsi in tante guise, quanti sono i singoli uomini, e le singole genti? Ancora, l'essenza umana, non altramente che l'essenza di qualsiasi cosa, è immutabile: come adunque potrà essere principio e fonte di tutte le modificazioni e dei cangiamenti, che si avvicendano senza posa così varii e discordi nello sviluppo storico dell'umanità? Questo problema si risolve agevolmente, quando se ne intenda per bene il significato, il quale dimora appunto in questo, che l'essenza umana non è un'entità astratta, un mero universale logico nel senso aristotelico, una pura e nuda idealità, bensì una realtà concreta e sussistente, che ha virtù interiore di manifestarsi esteriormente sotto forme diverse e compiersi sviluppando se stessa. Questa manifestazione, questo esteriore sviluppamento dell'umana essenza costituisce la vita umana; epperò il trapasso dall'una all'altra è logico e necessario. Prima d'imprendere la teorica della vita umana giova divisare le attinenze sue colla teorica dell'umana essenza testè discorsa.

Esplicare ciò, che v'è d'implicito nella nostra umana essenza, svilupparne lo inviluppato, tradurre in atto il possibile, realizzare l'ideale, determinare l'indeterminato, passare insomma per una serie successiva di forme, di cangiamenti, di stati, ecco la vita. Di qui si rileva qual rapporto interceda tra l'essenza e la vita. Sono due termini formalmente distinti, eppure realmente indisgiungibili. L'essenza non è la vita, perchè quella è una ed identica, questa molteplice e varia ne' varii uomini singolari; l'una è immutabile e sempre la medesima si mantiene, l'altra discorrimento e cangiamento continuo, irrefrenabile moto; la prima è, la seconda diventa; l'essenza rimane indeterminata, la vita va senza posa determinandosi, epperò importa una origine primitiva ed ammette una storia, mentre l'essenza non ha origine, nè storia. Questi diversi ed opposti caratteri arguiscono in que' due termini una distinzione formale, in riguardo cioè al loro concetto. Però la vita ha nell'essenza la sua intima e germinativa radice, la sua ragion d'essere, il centro del suo

movimento (1). I fenomeni della vita ragion vuole che siano rispondenti all'essenza di un essere vivente, nè della medesima possono trascendere i limiti e la specie. Non consente il principio di contraddizione, che una sostanza nello sviluppamento della vita sua manifesti fenomeni, e rivesta determinazioni tali, che non abbiano loro radice e ragione nell'essenza costitutiva di lei, ma in un'altra essenza superiore, che non è la sua. Ripugna a ragion d'esempio, che un vegetale spieghi i fenomeni della sensitività e della semovenza proprii della vita animale, o che il bruto riveli le determinazioni della scienza, dell'arte, della religiosità, proprie della vita umana, essendochè *nemo dat, quod non habet* (2). In caso contrario il vegetale sarebbe in una vegetale ed animale, il bruto accopierebbe in sè la essenza animale e la umana, come insanamente sostengono que' materialisti, i quali intendono la circolazione della vita nel senso delle trasformazione delle specie; quasi come gli antichi ammettevano la trasmigrazione delle anime in corpi belluini. Il vero è, che quale è l'essenza di un essere, tale è la sua vita, non essendo questa niente più che un esplicamento naturale di quella. Se ne conchiuda impertanto, che essenza e vita umana sono bensì due termini formalmente distinti, ma pur indisgiungibili e corrispondenti.

SEZIONE PRIMA.

Concetto e forme della vita umana.

In motu vita, dice un antico adagio, ed Aristotele dice, che *viventia sunt, quae se ipsa movent.* Il moto, in cui viene universalmente riposta la vita, va inteso siccome attività, che si svolge da un principio inte-

---

(1) L'essenza si mostra nella vita e senza di questa se ne rimarrebbe ignota ed inconoscibile. Il che accennava Dante là nel Canto XVIII del *Purgatorio*, ai versi 49-54, dove all'anima umana attribuisce un'interiore virtù speciale,

> La qual senza operar non è sentita,
> Nè si dimostra ma che per effetto,
> Come per verdi fronde in pianta vita.

(2) Rodolfo Wirchow inaugurando nel 1878 il Congresso dei naturalisti tedeschi a Monaco di Baviera lesse un discorso, in cui si notano queste parole:

« Io non sentirei pur ombra di ribrezzo e di sorpresa, ove si giungesse a provarmi, che l'uomo ha un precursore fra i vertebrati. Voi sapete che dell'antropologia io faccio oggetto del mio studio prediletto; ma dichiaro in pari tempo, che tutti i progressi positivi, che noi abbiamo fatto nel dominio dell'antropologia preistorica, ci allontanano sempre più dalla prova di questa parentela. »

riore all'essere vivente, e muove ad un fine proprio dell'essere stesso. La vita umana anch'essa è attività, che procede dall'intima essenza dell'uomo e mira come a suo fine al massimo esplicamento della medesima; nel che si distingue dalla vita divina, la quale siccome immanente e perfetta esclude ogni sviluppo, ma con ciò solo non per anco si differenzia dalla vita dei vegetali e dei bruti. Perciò avuto riguardo alla natura personale dell'uomo la vita umana può venir definita l'attività dell'uomo, che svolge liberamente nel tempo la sua intima essenza colla coscienza della sua suprema destinazione.

Questo concetto definitivo della vita umana ne conduce a distinguere in essa un principio, da cui, come da suo centro, irraggia, un mezzo, per cui procede, un fine, a cui è indiritta. Principio della vita umana è l'essenza interiore dell'uomo riguardata siccome unità primordiale avviluppata in se medesima sotto forma di perfettibilità, eppure rivestita di virtù esplicatrice. Il mezzo suo dimora nella serie continua e successiva dei progressivi cangiamenti, per cui discorre nel tempo l'essenza umana sotto forma di perfezionamento; il fine poi va riposto nell'ideale della perfezione umana. Questi tre momenti della vita umana stanno insieme consertati per guisa, che il fine manifesta esplicito ed attuato quanto era virtualmente implicato nel principio, mentre il mezzo è il momento dialettico, che concilia i due altri estremi, e quasi la via, per cui la vita nostra discorre dal punto di mossa a quello di arrivo. Quindi apparisce l'armonia, siccome legge sovrana della vita, essendochè questa pervenuta al termine del suo sviluppo, ritorna con circolare movimento al principio, dond'era mossa, e si raccoglie ricca ed intensa intorno a quell'essere medesimo, che, se primordialmente era una monade implicata e perfettibile, ora apparisce un'unità armonica e perfetta. La vita circola dal centro alla circonferenza e dalla circonferenza al centro pervadendo a poco a poco tutto l'interiore organismo dell'essere vivente, e non gia discorrendo progressivamente per esseri eterogenei, come avvisano i fautori della trasformazione delle specie.

La vita umana passa nel tempo e distendesi nello spazio, attesochè il corpo nostro vive in un luogo determinato, ed il corpo e lo spirito nostro si svolgono in mezzo all'estensione cosmica popolata di svariatissime sostanze corporee. Dal tempo, che scorre, e dallo spazio, che ne circonda, la vita degli uomini singoli egualmente che delle nazioni assume forme ed atteggiamenti diversi, di cui debbe tener giusto conto il politico, lo storico e l'antropologo a fine di scoprire le vere ragioni dei fatti umani.

Fermato il concetto della vita umana, viene il discorrerne le varie forme e divisarne i poteri. Essa vuol essere riguardata rispetto: 1° all'individualità umana, che ne è il soggetto, 2° al suo corso evolutivo, 3° ai

supremi costitutivi dell'umano composto. Sotto il primo riguardo distinguesi in propria od interiore ed in comune od esteriore, in maschile e femminile; sotto il secondo aspetto in tellurica o presente ed oltremondana o futura; sotto il terzo rispetto in fisica o corporea ed in spirituale o mentale.

Capo I.

La vita propria e la vita comune.

Ciascun uomo, perchè persona, ha la coscienza della sua unità individua ed il dominio del proprio essere, vivendo quindi in sè e con sè: ecco la vita intima, propria, individuale. La coscienza gli rivela la continuità ed identità della sua esistenza in ogni suo punto e periodo, la dignità della sua natura ordinata all'intuizione del Vero ed al possesso dell'Infinito, la libertà del suo spirito arbitro delle proprie sorti, artefice precipuo del proprio perfezionamento; ma gli rivela altresì la convivenza co' proprii simili richiesta allo sviluppo delle proprie potenze ed al conseguimento del suo ideale: ecco la vita esteriore, comune, sociale. Queste due guise di vita mutuamente si condizionano e si rafforzano. La vita intima o individuale non avrebbe di che svolgersi e verrebbe meno, scissa dal mondo fisico ed umano, in cui ne ha collocati natura, epperò importa come condizione del suo esplicamento la vita esterna e sociale, che sviluppandosi nel seno della famiglia, della nazione e della Chiesa si traduce nella scienza, nell'arte, nella virtù e nella religiosità. In quella guisa, che la natura fisica ha orrore al vuoto, così chi si rimanesse deserto d'ogni umano consorzio errando solitario per la gran selva della terra abbrutisce e vien meno a se medesimo. Nella convivenza comune le nostre facoltà individuali si ritemprano ed attingono vigorìa sempre nuova, e sentiamo rifluire in noi medesimi più bella, più ampia e più svariata la vita posta a contatto coi pensieri e cogli affetti altrui mercè la parola e l'azione. Che se la vita sociale favoreggia e compie la individuale, trova alla sua volta in questa la condizione del suo incremento, e la ragione del suo essere. E veramente la scienza, l'arte, la virtù e la religiosità, nelle quali si attua e si rivela la vita comune od esterna, presuppongono quella coscienza e quel dominio di sè, su cui si regge la vita propria od interna; ed oltre di ciò la società stessa germina dalla coscienza, che ha ciascuno di noi, di comporre i pensieri, i sentimenti ed i voleri suoi in armonia con quelli de' nostri simili. Quest'ultima ragione fa manifesto, come la dignità della persona umana primeggi sull'organismo sociale, che è mezzo al fine sovrano di essa: è esso

l'individuo, che crea la società siccome un ambiente esteriore in cui si espanda, e sopravvive perenne ed immortale al dissolversi del mondo sociale. Laonde anche la vita intima o personale primeggia sulla vita esterna o sociale, essendochè il grande e svariato lavorìo, che ciascuno compie fuori di sè nell'ambito della società, erompe dall'intimo dello spirito libero ed intelligente, e come ha quivi la sua radice, così vi si raccoglie, nè pregio veruno avrebbe, nè scopo, se fosse un meccanico risultato degli avvenimenti, anzichè un portato della coscienza interiore individuale. Di qui si pare necessità somma, per cui ciascun uomo, pur rispettando le esigenze del viver sociale, conservi intatta in mezzo a' suoi simili la personalità sua propria, la quale deve bensì armonizzare con quelle degli altri, ma non rimanervi assorbita, nè scomparire giammai.

Apparisce dalle cose discorse, che queste due forme di vita stanno insieme congiunte con vincoli posti dalla stessa natura, attesochè l'una protegge e mantiene l'individualità nostra, l'altra promuove e favoreggia la convivenza sociale. Vorrebbe l'ordine natural delle cose, che esse si mantenessero in armonica corrispondenza fra di loro; ma nel fatto quest'armonia di quando in quando vien meno e vi sottentra la lotta, nella quale tentano di soverchiarsi tralignando l'una nel socialismo, l'altra nell'egoismo. Talfiata ci lasciamo attrarre dallo spettacolo delle cose esteriori, dominare dagli eventi, vincere dalle forze estrinseche a segno da smarrire il sentimento della propria individualità e vivere fuori di noi assorti nella realtà esterna. Allora è la vita di relazione, che predomina sulla vita intima e la comprime. Questa dimenticanza di sè, questo confonder noi stessi col mondo esterno, può provenire da due cagioni e rivestire perciò due forme diverse e contrarie, che sono l'apatia ed il sacrificio. Nell'apatia l'uomo dimentica se medesimo, perde il sentimento di sè e rinunzia alla sua vita propria confondendosi col mondo esteriore, perchè non ha più in sè tanto di forza, che valga a mantenere la sua individualità personale di fronte alle forze esterne, che prevalgono fino a soggiogarlo. L'apatico è poco meno che un automa moventesi per impulso esteriore, non per intrinseca virtù propria. Per contro nel sacrificio egli rinunzia a se stesso non per impotenza, ma per volontà tutta intenta all'ideale del Vero, del Bello, del Buono. Quando si è colpiti di meraviglia davanti a qualche gran fatto, quando si è tutto assorti nella intuizione di qualche nuovo e splendido ideale, nel concepimento di qualche sublime e sovrumano disegno, nella scoperta di qualche gran verità, allora si sente il desiderio di sacrificare noi stessi in omaggio a quell'ideale, che a sè ci attrae, di morire in lui e per lui. Tal'altra volta si avvera il caso contrario. La vita intima e propria la vince sulla esteriore e relativa: l'individuo si raccoglie tutto nel santuario della sua coscienza segregandosi dal mondo esterno per vivere solo in sè e

di sè, o perchè sfiduciato di quanto lo circonda, o perchè non vuol riconoscere altra realtà che la propria: nel primo caso si incorre nello scetticismo pratico, nel secondo si è viziati di egoismo, il quale origina da uno smodato sentimento dell'individualità nostra propria; per cui l'io si colloca sopra tutto quanto l'universo, si fa centro di tutto l'essere e considera qualechesiasi realtà siccome puro strumento de' suoi voleri. Queste considerazioni intorno le attinenze tra la vita propria e la relativa non si avverano soltanto dell'uomo individuo, ma sono del pari applicabili a ciascun popolo o corpo sociale.

È pregio dell'opera l'avvertire, che la vita propria e la vita comune manifestano l'una coll'altra una diversa corrispondenza nelle diverse età della vita umana. Nell'infanzia la vita propria ed interiore rimane ancora implicata nel predominio della vita esteriore, mentre entrambe si contemperano a certo qual equilibrio nella virilità, finchè nella vecchiaia la vita esteriore va via via raccogliendosi nell'intima attività dello spirito e prevale la vita individua o singolare.

Capo II.

La vita maschile e la femminile.

La vita umana differentemente si atteggia nell'individualità maschile, che nella femminile. Contemplando l'organismo corporeo umano la fisiologia ha rilevato che il corpo della donna all'età di venti anni ha pressochè toccato il sommo del suo sviluppo, mentre quello dell'uomo assai più tardi raggiunge la sua compiuta perfezione; che l'organismo femminile nell'insieme delle parti e delle funzioni sue presenta una struttura più piccola ed una vita più delicata; che nella donna predomina l'attività de' nervi, nell'uomo la forza muscolare; che la voce donnesca è più soave, più elevata e più pieghevole della maschile; che anche gli organi sensorii essendo nella donna più piccoli e più delicati accolgono con facilità le impressioni anche più tenui, ma la loro virtù non abbraccia un'ampia sfera di oggetti.

Venendo alle facoltà dello spirito, la psicologia riscontra un notevol divario tra l'individualità femminile e la maschile rispetto alla potenza affettiva del sentimento, all'intelligenza conoscitiva ed all'attività volontaria. Nel sesso donnesco il sentimento e l'affetto predominano sull'intelligenza e sulla volontà tanto, che intorno ad essi pare che si raccolga e si muova tutta la vita della donna. Nell'uomo il sentimento è sempre più o meno dominato dalla libertà dello spirito e talvolta soffocato dalla fredda severità della meditazione e della scienza: può anche manifestarsi intensissimo, energicato e vibrato, ma posto a decisivo cimento si spezza,

ma non si piega, mentre nella donna si mantiene delicato, ma sempre vivo ed operoso; e quando non può uscir vittorioso dalle sue prove, non si spezza ma si piega sotto la forza, che lo opprime vincendola colla rassegnazione. Mercè il sentimento estetico la donna gusta il bello nella semplicità delle sue forme leggiadre, gentili, aggraziate e naturali, mentre l'uomo sente il bello in tutta la sua svariata ampiezza fino al sublime. In lei il sentimento morale e religioso è una fede ingenua e spontanea nella virtù e nella Divinità, la quale non abbisogna di essere sorretta dal ragionamento e dalla scienza, perchè ha nel cuore le sue profonde radici, mentre l'uomo assoggetta il sentimento del dovere e di Dio alla critica della riflessione ed all'esame della ragione. Infine il sentimento sociale della donna sta quasi tutto raccolto nell'ambito della famiglia sul suo sposo, sui figli suoi e poco si dilata al di là del recinto domestico, mentre quello dell'uomo si espande su tutto il vasto mondo sociale, che è pure un campo aperto all'operosità della sua vita.

L'intelligenza della donna mostra assai più che quella dell'uomo, una singolare attitudine ad osservare i fatti particolari, che ci cadono sott'occhio, a cogliere la realtà esteriore dell'esistenza anzichè la sua profonda idealità, ad avvertire i fenomeni della vita anche più insignificanti, a notare i tratti più delicati e le più minute gradazioni delle cose, e di rado e con grande fatica si innalza nella regione delle generalità astratte e trascendentali, di rado mostra l'originalità del genio speculativo, che scopre nuovi orizzonti nell'immensità della scienza, sebbene sappia anch'essa far tesoro delle grandi scoperte scientifiche. Per contro l'intelligenza dell'uomo « coglie meglio i principii generali, le idee assolute, le leggi universali, l'ideale della società e dell'umanità, che poi lo sospinge a grandi imprese e lo accende dell'amor della gloria e dell'immortalità della fama, e scorge in ogni fatto un principio, mentre la donna non concepisce le cause che come fenomeni » (1). Che se l'intelligenza femminile, anzichè sollevarsi nel campo sublime delle idealità pure e spaziare in esso, meglio si acconcia alla conoscenza dei fenomeni e degli oggetti particolari, non per ciò essa nega l'esistenza di un mondo soprassensibile ideale; che anzi possiede un sentimento profondo, una intuizione fermissima dell'assoluto, dell'infinito, del divino, ed in esso si riposa senza assoggettarlo alla discussione ed al lavoro della speculazione. Laonde il positivista, che raccoglie tutto il suo pensiero nella osservazione de' fenomeni particolari e delle loro leggi, mostra in ciò una mente di tempra femminile; ma siccome ei riconosce il mondo dei fatti e degli oggetti particolari siccome il solo meritevole di essere

(1) Tiberghien, *Psychologie*, pag. 470.

conosciuto, e niega il mondo ideale, assoluto, infinito, divino, di cui pure la donna sente ed intuisce l'esistenza, perciò la mente del positivista potrebbe dirsi una femminilità fallita.

Un primo divario adunque tra l'intelligenza femminile e la maschile ci apparisce in ciò, che quella è meglio temprata per la conoscenza del particolare, questa dell'universale. Una seconda diversità si aggiunge riposta in questo, che la donna intuisce la verità e la accoglie quale si presenta alla sua mente senza avvilupparla in sottili disamine, scomporla nel crogiuolo dell'analisi e rifarla come cosa sua; nell'uomo invece prevale la riflessione e la penetrazione di spirito, che scandaglia e scruta l'intimo fondo delle cose per ricercarne le ultime ragioni, e lavora la verità intuita per elevarla alla forma della scienza. Perciò la donna giudica delle cose secondo il puro lume della ragione e per ispontaneo accorgimento, e se non si addentra fino nella più recondita interiorità delle cose, corre minor pericolo di traviare dalla verità e mostra sovente buon senso, rettitudine di mente e prudenza tanto necessaria al buon governo della vita; ma la sua mente non regge a quel più o men lungo e serrato intreccio di raziocinii, per cui si perviene alla conquista di una nuova verità o alla dimostrazione di un teorema. L'uomo invece spinge assai lungi la virtù dell'astrarre, del generaleggiare e del raziocinare, ed intesse una serie lunghissima di giudizi in ordine logico, ma per ciò appunto più d'una volta smarrisce la via, e scambia il vero col falso. Però si ponga ben mente, che trattasi qui di mera preponderanza di facoltà, e non punto di mancanza dell'una o dell'altra, non negandosi nè punto, nè poco alla donna la riflessione, all'uomo l'intuito, all'uno il genio, all'altro il buon senso.

Se varia è la potenza del pensiero dall'uomo alla donna, anche l'attività volontaria variamente si manifesta in ciascuno di essi. La volontà nella donna non è così ampia, così energica, così potente come nell'uomo, e spiega la sua attività in una sfera più circoscritta pari a quella della sua intelligenza, e più che ad operare e conquistare essa è rivolta al conservare ed all'economizzare, mentre la virtù dell'uomo si mostra nella conquista del mondo, e, come dice il poeta, l'azione è il vero riposo dell'uomo. Nè in quanto alla misura soltanto, ma anche rispetto al modo varia l'attività femminile, la quale asseconda il comune sentire e conformasi dolcemente alle esigenze della società e della natura, mentre la maschile ribellasi all'impero delle consuetudini e della pubblica opinione. Ed anche nel campo dell'attività artistica si presentano le dissomiglianze, di cui facciamo parola, essendochè se la donna riesce anch'essa nella pittura, nella lirica e segnatamente nella musica e nella danza, la scoltura, l'architettura, e le grandi creazioni epiche e drammatiche sono un retaggio del genio virile.

Le differenze fisiologiche e psicologiche tra l'uomo e la donna finquì discorse, per quantunque notevoli, non sono però profonde tanto da togliere la comunanza della loro essenza. Amendue appartengono ad una medesima ed identica specie, perchè posseggono e l'uno e l'altra tutte le potenze costitutive dell'uomo; ma siccome ciascuna di queste si mostra differentemente improntata, perciò l'uomo e la donna sono due individualità diverse, coesistenti in seno della medesima specie, rappresentandola sotto due aspetti diversi. Dacchè la donna ha comune con l'uomo la specie umana, consegue a fil di logica che essa possiede non altrimenti che l'uomo la stessa dignità della natura umana e gli stessi diritti accompagnati dagli stessi doveri, che su questa natura si fondano, che perciò va riguardata non come mezzo o cosa, ma come persona avente ragione di fine ed ordinata ad una destinazione finale suprema, pari a quella dell'uomo, che non è nata fatta esclusivamente per la società presente vuoi domestica, vuoi civile, ma altresì per una vita futura, che non tutto il suo essere si consuma quaggiù, che evvi nell'intimo del suo spirito una parte secreta, un santuario inviolabile, dove nessuno ha diritto di penetrare altri che Dio. Dacchè poi essa ha sortito una tempra particolare di mente e di corpo, che la individua e la costituisce donna, ne discende che è chiamata ad adempiere e nella famiglia e nella società un cômpito particolare diverso da quello dell'uomo ed ha una destinazione tutta sua propria in ordine alla vita domestica, alla patria, al secolo cui appartiene.

Capo III.

Il corso della vita umana.

La vita umana scorre nel tempo, siccome quella, che passa per una serie continua di cangiamenti, i quali non si compiono tutti in un solo e medesimo istante, ma si succedono ed avvengono gli uni *prima*, gli altri *dopo*. Vita e tempo sono due concetti correlativi ed inseparabili; poichè quella è una molteplicità di mutamenti o fenomeni, questo è una successione di istanti o momenti, e ciascun cangiamento ha il suo istante, in cui avviene, per modo che la durata di un essere vivente si misura dal novero successivo delle sue vicende, e se immaginassimo arrestato di botto il corso delle vicende mondiali, il tempo scomparirebbe anch'esso nel medesimo punto.

La vita umana spunta quaggiù dispiegandosi sotto la sua duplice forma, fisica e spirituale, si ecclissa in un attimo alla morte del corpo per riaccendersi sotto altra forma oltre la tomba. Avuto quindi riguardo alla sua durata, essa viene a bipartirsi in vita presente o tem-

poranea, ed in vita futura od ipercosmica, secondochè si attempa quaggiù o si perpetua nello stato oltremondano. La vita presente o tellurica non è che l'esordio ed il preludio della futura, ed entrambe hanno il loro punto di contatto e di armonia nell'unità personale dell'io umano, che permane sempre sostanzialmente lo stesso in tutta la sua perenne durata. Ciascuna però ritrae dal diverso ambiente, in cui si dispiega, un'impronta singolare e distintiva, dappoichè la vita presente si disviluppa in seno alla natura fisica circostante ed alla convivenza sociale domestica, civile e religiosa, mentre la vita futura fiorisce in mezzo a nuovi cieli e nuova terra ed a nuovo consorzio di spiriti.

La vita temporanea, a volerla abbracciare in tutto il suo processo, nasconde le sue scaturigini in quella rudimentale e recondita forma dell'esistenza umana, che precede la nascita, fa la sua prima distinta apparizione nell'atto, che viene alla luce del giorno, poi prosegue via via la sua evoluzione finchè chiude il suo ciclo terminativo nella morte terrena. Quindi lo studio di questo corso temporaneo della vita riesce così ampio e svariato, così fecondo di ricerche e di meditazioni tutte rilevanti e profonde, che stringe in sè solo tutta quanta l'antropologia raccolta sotto un unico punto di veduta. È lo studio di tutto l'uomo, non già dell'uomo astratto ed immoto, bensì effettivo e vivente, non dell'uomo qual è nella sua immutabile essenza, ma quale si fa e quale diventa attraverso le fasi del suo sviluppo, attraverso la storia delle sue trasformazioni e vicende. Poichè seguendo passo passo con occhio attento questo processo psicologico della vita noi assistiamo al nascere successivo delle umane potenze, che spuntano l'una dopo l'altra dall'intimo fondo del nostro essere, rileviamo le forme sempre nuove, che vanno assumendo attraverso le età della vita, e intorno ad ogni punto, che ci passa sott'occhio, vediamo raggrupparsi i più gravi ed ardui problemi, quali sono quelli, che riguardano le arcane origini dell'anima e dell'organismo corporeo, la loro recondita vicendevole influenza ed il non meno arcano momento della morte, che li separa; questioni, che si dibattono sempre vive tra il materialismo e lo spiritualismo, tra il razionalismo e lo scetticismo. E tanto ancora si allarga la cerchia di questo studio, che i cultori della psicologia filosofica e tradizionale si trovano qui sullo stesso terreno coi seguaci dell'evoluzionismo e del positivismo, i quali accusando gli antichi psicologi di avere ridotta l'anima umana ad una morta astrazione avvisano di averne spiegata la natura convertendola in una metamorfosi progrediente, dove il senso animale si trasforma in ragione ed il cieco istinto in volontà.

Lo studio presente, sebbene appartenga di sua natura alla scienza antropologica, estende tuttavia la sua singolare importanza anche fuori del dominio di questa disciplina. E veramente esso fornisce una messe

copiosa di preziosissime conoscenze e di felici applicazioni pratiche al fisiologo per procedere più sicuro e più addentro nelle sue indagini intorno al formarsi ed all'operare dell'organismo umano; al medico per comprendere le diverse forme, che riveste lo stesso genere di malattia attraverso le differenti età ed appropriarvi i rimedii corrispondenti; al moralista ed al magistrato per un assennato reggimento di vita e per apprezzare il diverso grado di responsabilità morale a tenore del diverso grado di sviluppo psicologico; all'educatore ed al pedagogista per attuare con felice successo il gran principio educativo, che l'educazione dovendo seguir la natura vuol essere acconciata alle diverse età della vita.

Tale è l'ampiezza, tale l'importanza dello studio, che stiamo imprendendo; ma ardue ad un tempo e molte sono le difficoltà, in cui è avvolto; giacchè i mezzi, che occorrono all'intento, non sempre vengono opportuni ed efficaci, ma talvolta riescono incerti e malsicuri, ora scarseggiano ed ora difettano del tutto. Il corso della vita umana presenta l'immagine del corso di un gran fiume, il quale scaturisce dalle viscere impenetrabili della terra, e dapprima non è che un sottil filo d'acqua limpida e pura; poi a poco a poco s'ingrossa accogliendo nel suo seno il tributo di altri fiumicelli e piccoli torrenti, si nasconde di tratto in tratto allo sguardo dell'osservatore insinuandosi negli intimi recessi della montagna, poi ritorna all'aperto, ed ora scende precipitoso da qualche balza, ora scorre pel piano di aperta campagna, talvolta straripa torbido e melmoso sotto l'imperversare della tempesta, poi si rimette calmo e trasparente nel suo letto e alla perfine scompare negli abissi dell'Oceano senza fondo. Tale è la vita umana. Le sue prime origini sono avvolte nell'oscurità come le scaturigini del fiume: il neonato viene alla luce del giorno e mostra chiara e netta la sua forma umana, come l'acqua cristallina che zampilla dalla sorgente; poi cresce ed amplia grado grado il suo essere in mezzo alla natura fisica circostante ed alla società, sviluppa in una cerchia sempre più ampia la sua attività, ora è sconvolto dalla tempesta delle passioni e trascinato dal vortice degli avvenimenti, ora ritorna alla calma dell'anima, e da per tutto porta con sè l'impronta trasformatrice del tempo, finchè chiude i suoi giorni fra le tenebre della morte. Or chi non vede le tante ed ardue difficoltà, che ci si affacciano volendo renderci ragione di queste gravissime e continue trasformazioni della vita umana? A spiegarle non si riesce se non per mezzo di un'osservazione attenta e per ogni parte compiuta. Ma ci è sempre consentita un'osservazione quale ci occorre a questo scopo?

I periodi successivi della vita s'intrecciano insieme quali anelli di una catena indissolubile per guisa che ciascuno non può essere contemplato e spiegato disgiuntamente da tutti gli altri, ma rinviene il suo pieno significato e la sua vera ragione in quello, che lo ha preceduto ed in

quello che lo sussegue. L'infanzia si sviluppa e si assolve nell'adolescenza e l'adolescenza raccoglie in sè lo svolgimento dell'infanzia e prepara quello della gioventù. Or bene prenderemo noi le mosse del nostro studio da quel germe primordiale, da cui si è dischiusa la nostra esistenza? Così vorrebbe l'ordine cronologico ed evolutivo della vita; ma così adoperando noi ci troviamo sin dalle prime in faccia ad un profondo arcano, che impaurisce e sgomenta la ragione anzichè illuminarla e sorreggerla nel suo lungo cammino. Poichè le prime origini della nostra esistenza, come di qualsivoglia essere finito, sono avvolte in fitte tenebre, dove l'occhio si affatica a discernere alcunchè di distinto; e l'embrione umano, ancora tutto informe, non presenta alla mente di chi lo investiga l'organismo delle parti, nè il come questo siasi venuto a poco a poco componendo e l'anima razionale lo abbia compenetrato e lo informi. Oppure seguiremo noi un processo regressivo diametralmente opposto all'ordine cronologico, cominciando dal punto, in cui ci troviamo e rimontando il corso delle età passate sino ai primordii della nostra individuale esistenza? Allora le difficoltà appariscono meno gravi, ma non mancano del tutto e si presentano sott'altra forma. Poichè qui la nostra osservazione può muoversi in una cerchia assai estesa e libera e fornirci una messe copiosa di notizie distinte ed accertate. La vita, che ha pressochè compiuto il temporaneo suo corso, può far mostra di sè e delle varie e distinte forme particolari, che riveste nelle differenti età, sia che ciascuno la contempli nel raccoglimento della propria coscienza, sia che la osservi nelle altre persone. Ma quando ritorniamo col pensiero sul passato per renderci ragione del vincolo di transizione dall'una all'altra età, allora le osservazioni vanno sempre più scarseggiando e le difficoltà ricomparendo, finchè giunti alla prima infanzia le tenebre si addensano sempre più e diventano fitto buio quando vogliamo penetrare il primo formarsi della nostra persona. Interroghiamo la nostra coscienza: qual cosa mai ci sa essa dire intorno a quel, che fummo ancora infanti in culla o in braccio alla mamma? Nulla, propriamente nulla. Le prime pagine del libro della nostra vita sono scritte a caratteri illeggibili, eppure le abbiamo scritte noi medesimi. Chi di noi si ricorda delle sue prime impressioni, de' suoi primi desiderii, delle vicende psicologiche, per cui è trascorso il suo primo anno di età? Qui adunque la coscienza di noi stessi e l'osservazione interiore vengono meno del tutto al nostro bisogno. Altro mezzo non ci rimane se non quello solo di raccogliere la nostra osservazione esteriore sul fanciullo della prima età a fine di rilevare sotto quale forma si presenti la vita in questo suo primo periodo. Ma pur troppo l'osservazione procede qui molto incerta e riesce assai povera di risultati. Ben si sa: a noi non è dato di interrogare il neonato od il fanciullino, perchè ci dica come e quando i suoi sensi

esterni si sono destati alle prime impressioni della luce, dell'aria, del suono, degli odori e dei colori, ed il suo cervello si è messo in moto per formare e ritenere le prime immagini degli oggetti sensibili, e la sua mente ha iniziato il suo lavorìo intellettuale. Non rimangono che gli atteggiamenti ed i segni esteriori dell'infante essi soli, da cui ci sia dato raccogliere informazioni intorno i primi esordii del suo sviluppo psichico e fisiologico. Ma i segni esteriori non sempre sono sicuro indizio dell'intimo operare, e talvolta sono interpretati in guise contrarie e fallaci, onde si corre pericolo di scambiare il probabile ed il congetturale col certo e col vero. Anche tenuto conto di siffatte difficoltà, uno studio compiuto e profondo dell'incipiente sviluppo proprio della prima età importerebbe che si andassero registrando giorno per giorno in ordinata rassegna i singoli successivi fenomeni, che seguono i diversi gradi di progresso psichico, mercè un'osservazione continuata senza interruzione per settimane e mesi sopra il medesimo bambino in tutta la sua prima infanzia e raffrontata poi con quella fatta sopra altro fanciullo della stessa età a fine di sincerare dalle differenze individuali e dalle accidentalità passeggiere l'elemento permanente e sostanziale della natura umana. Ma uno studio intorno a questo rilevantissimo punto di antropologia, siffattamente comprensivo e razionale, che risponda all'idealità della scienza, è tuttora un desiderio, sebbene non ne manchino qua e là tentativi più o meno lodevoli, fra i quali merita di essere ricordata l'opera di W. Preyer, professore all'Università di Jena, intitolata *L'anima dell'infante*, dove egli raccolse per ordine cronologico le osservazioni da lui fatte ogni giorno sullo sviluppo progressivo del suo bimbo nei due primi anni di vita.

Se non che il processo regressivo, di cui facciamo parola, non si arresta a questo punto: è giuocoforza retrocedere sino al periodo originario della formazione umana, che ha preceduto la nascita, ed allora le difficoltà si addensano cotanto profonde, che ci troviamo di bel nuovo in faccia ad un buio arcano, come è un grande arcano la trasformazione intima di tutto il nostro essere nel punto solennissimo della morte. E così i due estremi, fra cui scorre la nostra vita temporanea, stanno avvolti in un impenetrabil mistero, intorno a cui la ragione umana si affatica da secoli sempre tormentata dal desiderio di rivelarne il recondito significato. Tali sono le difficoltà, in cui mostrasi intrigato lo studio che imprendiamo, difficoltà però, le quali per quantunque gravi e multiformi, non sono tutte inestricabili ed irremovibili tanto da gittarci al disperato. Giacchè non evvi disciplina, la quale possa procedere libera di sè e sciolta da ogni perplessità e dubbiezza, come non vi ha scienza di sorta (non esclusa la matematica) la quale non abbia i suoi misteri; ma non tutte le difficoltà rimangono insuperabili, e fra i punti miste-

riosi risplendono verità e teoremi incontrastabili. E noi vedremo come i periodi successivi della vita umana, appunto perchè si svolgono gli uni dagli altri intrecciandosi tutti quanti insieme, si illuminano a vicenda e mutuamente si spiegano gettando uno sprazzo di luce intorno il mistero, che circonda l'origine ed il termine della nostra temporanea esistenza.

Art. I.

DIVISIONE DEL CORSO TEMPORANEO DELLA VITA NE' SUOI PERIODI FONDAMENTALI.

La vita umana è uno svolgimento graduale e moltiforme, il quale non si compie in un attimo, bensì procede per una serie continuata di fenomeni, che si succedono nel tempo. Ora ogni gruppo di fenomeni, i quali abbiano certi caratteri comuni, che li distinguano dagli altri, costituisce un periodo della vita, ossia una manifestazione singolare e notevole della medesima, quale sarebbe ad esempio la gioventù, la vecchiaia; in quella guisa, che una serie di fatti storici, i quali siano informati dal medesimo spirito, costituisce un periodo di storia universale. Questo concetto ci fornisce ad un tempo il criterio direttivo per dividere razionalmente la vita umana ne' suoi capitali periodi.

Il Virey nella sua *Histoire naturelle du corps humain*, t. 1, pag. 98, e con esso altri fisiologi, muovendo dal principio generale, doversi in ogni essere finito distinguere un cominciamento, un mezzo ed un fine, divisero la vita umana in tre età corrispondenti. Se il concetto generalissimo ed astratto, da cui essi partono, venisse preso quale apparisce senza restrizione di sorta, esso ci condurrebbe a distinguere nella nostra esistenza la nascita, il corso della vita, la morte, e niente più, per modo che il corso temporaneo della vita, che si tratta appunto di dividere ne' suoi distinti periodi, verrebbe tutto quanto compreso in un solo punto. Però il Virey intese quel principio in un senso più particolareggiato e rispondente alla natura dell'argomento, e ripose il cominciamento della vita nella gioventù, la quale secondo lui va dalla nascita sino al trentesimo anno, il mezzo nella media età, il fine nella grande e suprema età. Seguendo un criterio consimile e chiarendolo vie meglio Francesco Bonucci ne' suoi *Principii di Antropologia*, a pagina 127 distingue nella vita « 1. Un tempo di svolgimento progressivo; 2. Uno stato di permanenza nel maggiore spiegamento delle sue attitudini; 3. Un tempo in cui le attività della vita si ritraggono di più in più dalle esterne relazioni. » Quindi la prima età, che è dello svolgimento e comprende la prima e la seconda infanzia, la prima e seconda giovinezza; la seconda della vita matura, che dal termine della

giovinezza si protende sino ai 50 anni; la terza della vita esausta, che ritorna e si raccoglie in se stessa, e comprende la vecchiezza che dall'anno cinquantesimo procede sino alla morte. Questa divisione non parmi possa essere menata per buona, essendochè la prima età, che il Virey denomina giovinezza, ed il Bonucci età dello svolgimento, abbraccia periodi d'indole troppo disparata, quali sono quelli dell'infanzia e della gioventù, in cui la vita scorrendo dalla nascita sino ai trent'anni si manifesta sotto forme tanto differenti da non potere raggrupparsi in una medesima classe. Oltre a ciò un'altra considerazione ancora più grave si aggiunge a chiarire il difetto di siffatta divisione. Il Bonucci denomina tempo di svolgimento quello della prima età ed in esso ripone il carattere distintivo della medesima, riguardando la seconda età cioè la virilità siccome uno stato di immobilità o permanenza. Qui invece occorre fare gran differenza tra lo svolgimento fisiologico proprio dell'organismo corporeo e lo sviluppo psichico proprio della mente, differenza non avvertita dall'autore, il quale verrebbe ad ammettere tra l'uno e l'altro un perfetto parallelismo, che non sussiste in realtà. Infatti l'organismo corporeo va via svolgendosi durante il periodo dell'infanzia e della puerizia, e pervenuto al termine della gioventù ha raggiunto la cima del suo sviluppo e la pienezza delle sue forze tanto da non poter avanzare più oltre: non così è dello spirito, il quale progredisce sempre più nello esplicamento delle sue mentali potenze anche nella virilità, ed il suo progresso non si arresta nemmeno alla vecchiaia, ma muta soltanto forma ed indirizzo. Non sembra adunque posare sopra un criterio razionale questa divisione della vita in un tempo di svolgimento progressivo seguìto da un altro di immobilità e di permanenza, sia perchè il primo confonde insieme una moltiplicità di fenomeni troppo disparati, e sia perchè lo svolgimento psichico non è un carattere onninamente proprio ed esclusivo dell'infanzia e dell'età giovanile.

Varrone presso Censorino *(Liber de die natali*, pag. 64) distinse con maggiore chiarezza le età della vita dividendola in *pueritia* dal primo al quindicesimo anno, *adolescentia* dai quindici ai trenta, *juventus* dai trenta ai quarantacinque, *senior ætas* dai quarantacinque ai sessanta, *senectus* dai sessanta agli ottantacinque; ed Ippocrate ammise sette età, che sono la vita embrionale, l'infanzia, la gioventù, l'età adulta, l'estinzione della facoltà procreatrice, l'età dell'indebolimento e la vecchiaia. Linneo assumendo per criterio il vario predominare dei temperamenti nelle diverse età distinse nella vita quattro età successive, che sono la flemmatica dalla nascita sino ai quattordici anni, la sanguigna dai quattordici ai trentacinque, la collerica o biliosa dai trentacinque ai cinquantasei, la melanconica al di là sino alla morte. E prima di lui Platone anch'egli divideva la vita in quattro età paragonandola non solo ai quattro tem-

peramenti umani, ma ai quattro elementi primitivi, alle quattro parti del giorno, alle quattro stagioni dell'anno. Lascio da banda i temperamenti e gli elementi delle cose, siccome quelli, che hanno ben poca attinenza col nostro argomento, e mi attengo alle stagioni dell'anno ed alle parti del giorno, perchè meritevoli di particolare considerazione. Si suol dire comunemente, che l'infanzia è il mattino o l'aurora della vita, che la fiorente adolescenza è la primavera della vita, che la notte e l'inverno sono il tramonto dell'esistenza nostra (1). Chi ponga ben mente a questo usitatissimo paragone vi scorgerà non una semplice metafora, od una mera rassomiglianza più o meno remota, bensì una profonda analogia, un' intima corrispondenza tra i periodi della vita umana e quelli dell'anno e del giorno, i quali hanno entrambi la loro suprema e comune ragione nella gran legge della periodicità, che governa tutta la vivente natura. In virtù di questa legge la vita della terra ha i suoi periodi nelle stagioni dell'anno e nelle parti del giorno, la vita degli animali e delle piante passa per l'alternativa periodica della veglia e del sonno, la vita umana scorre per i quattro periodi dell'infanzia, della gioventù, della virilità, della vecchiaia. È questa, a mio avviso, la divisione più razionale della vita umana, giacchè essa non solo risponde alla legge universale della periodicità, ma ben anco ciascun periodo abbraccia un gruppo di fenomeni improntati di un carattere comune.

I fatti vengono in conferma dell'intima corrispondenza testè accennata tra la periodicità della natura fisica e lo sviluppo della vita umana. E veramente questa varia atteggiamenti e forme secondo il variare delle ore del giorno e delle stagioni dell'anno. Al mattino noi ci sentiamo come ritemprati di mente e di corpo: le nostre facoltà rinvigorite di nuova lena appariscono snelle e pronte all'opera, mentre man mano che la giornata si avanza esse vanno rimettendo della loro energia ed illanguidiscono, finchè al tramonto del sole ed al calare delle tenebre notturne la mente sente la caducità del giorno, che si estingue, e l'incertezza del dimani. Influenza consimile esercitano sullo stato dell'anima e sul tenore delle sue operazioni le stagioni dell'anno. Nella primavera essa sembra ringiovanire insieme colla natura esteriore, si apre alle più liete speranze e contempla la vita sotto forme ridenti e fiorite; nell'estate si espande fervida di operosità e di affetto, nell'autunno vede lo scolorare della natura ed inclina alla mestizia; nello squallido inverno si ritira in se stessa come se l'orizzonte della vita si fosse chiuso per sempre sopra di lei.

---

(1) Ovidio nel libro 15 delle *Metamorfosi* ritrasse la corrispondenza tra le stagioni dell'anno e le età della vita.

Ho avvertito l'analogia, che corre tra le quattro stagioni dell'anno ed i quattro periodi della vita umana, però importa notare, che questa corrispondenza, per quantunque profonda, non va scompagnata da singolari differenze. La terra perpetuamente innovata dal tempo, che mai non si arresta, senza fine ripete il ciclo delle sue stagioni, e le primavere succedono alle primavere, alle tenebre della notte, ai tramonti del giorno succedono nuove aurore. Non così è della vita personale di ciascuno: essa è un fiume, dove nessuno può tuffarsi una seconda volta: il vecchio più non ritorna ai giorni della sua gioventù: compiuto una volta il cammino della vita non si rifà più. È questo un bene? È sventura? È una dimanda, a cui non si risponde da tutti ad un modo. I molti avrebbero gran desiderio di ripetere il corso della vita, ma non più rattristata dalle passate sventure, bensì sotto una nuova forma da essi vagheggiata. Altri non ritornerebbero per tutto l'oro del mondo sull'età trascorsa, e non mancano i disgraziati che non vorrebbero neanche avere veduta mai la luce del giorno. Una seconda differenza è da notare. Ogni nuovo anno che ricompare sull'orizzonte, non si arresta all'una od all'altra soltanto delle sue stagioni, ma tutte quante le percorre, ed ogni giorno, che spunta, non interrompe il suo corso, ma lo prosegue sino al tramonto; ma non ogni creatura umana, che si desti all'esistenza, vive tutta intiera questa vita terrena. Quanti neonati chiusero per sempre gli occhi nel punto stesso che li aprirono la prima volta alla luce! Quante vite umane spente in sul fior dell'età! Quanti caddero fatalmente a mezzo del cammino compiendo la loro giornata innanzi sera! Quanti infelici ribellandosi al corso della natura si tolsero da sè bruscamente ed anzi tempo la vita! Che dire poi di quegli sventurati che avendo perduto il bene dell'intelletto vivono una vita tutta scompigliata e sconvolta, come se non vi fosse per essi nè adolescenza nè gioventù, nè virilità proprie e distinte? Giacomo Leopardi nei momenti del suo desolante pessimismo accusava la natura quale una disumana matrigna che si compiace di formare i suoi esseri a fine di distruggerli: sentenza esagerata epperò fallace; ma è pur vero, che la natura, mentre ha segnato essa stessa di sua mano tutto quanto il corso dell'umana esistenza distinto ne' successivi suoi stadii e ne' suoi punti di sosta, non ha poi concesso nè concede a tutti di percorrere intiero il gran cammino sino al termine estremo, e direste che abbia di proposito deliberato apppiattata la morte in ogni punto della via perchè sorprenda e trascini con sè il povero viandante, mentre agli animali ha concesso di percorrere con passo regolare tutto il sentiero della vita.

Art. II.

DURATA DELLA VITA UMANA.

Secondo i calcoli più esatti raccolti da uno straordinario numero di nascite e di morti si è rilevato, osserva il Buffon, che un quarto all'incirca del genere umano muore nei primi undici mesi della vita; che il terzo perisce prima di avere raggiunta l'età di 23 mesi; che la metà muore prima dell'età di otto anni ed un mese; i due terzi prima dell'età dei trentanove anni; i tre quarti prima dei cinquantun'anni, sicchè ben pochi giungono al termine di una lunga e tarda vecchiaia; e forse questi veterani della vita ripeterebbero con Erasmo: « Se io dovessi ritornare indietro alle stesse condizioni, non lo vorrei ». Non è del nostro istituto il ricercare le ragioni di questa brevità della vita umana così bruscamente ed anzi tempo interrotta (1); ma non dobbiamo passare sotto silenzio una considerazione, che ci fornisce al riguardo la stessa nostra scienza antropologica; considerazione, che emerge dall'attinenza già chiarita altrove tra la nostra vita fisica e la mentale, e quindi dall'unione vitale tra le due sostanze componenti l'essere umano. In virtù di questa unione le sorti e l'avvenire del corpo stanno in gran parte in potere della mente, che lo governa, e quindi abbiamo ragione di affermare, che la durata più o meno longeva della nostra vita fisica (non tenendo calcolo delle sinistre accidentalità imprevedute ed imprevedibili, che ci possono incogliere) sta in ragion diretta dell'integrità dello spirito, ossia della vita morigerata, corretta, composta alla regolarità ed all'ordine e segnatamente della sobrietà e temperanza. Noto qui fra tutte le altre questa virtù, perchè sebbene anch'essa abbia la sua radice e la sua sede nello spirito, tuttavia riguarda il corpo come suo proprio ed immediato oggetto e sopra di esso si esercita. L'uomo temperato ne' suoi bisogni, sobrio di nutrimento, vive una vita libera da quelle scosse e turbolenze, che la raccorciano o la pongono a durissima prova, calma e misurata nel suo cammino, pressochè sicura del suo avvenire. Quindi non ci deve stupire l'estrema longevità degli antichi anacoreti o padri del deserto,

---

(1) Questa questione fu superficialmente toccata anzichè profondamente discorsa, da Guglielmo Hufeland nella sua opera *L'arte di prolungare la vita umana*, dal Lisle nella sua *Philosophie de la nature*, dal Mercier nelle sue *Riflessioni*. Quest'ultimo scrittore si sta pago di avvertire, che se l'uomo vivesse una vita più lunga, allora di età in età, e di generazione in generazione il genere umano si moltiplicherebbe a tal segno, che dopo qualche secolo nè le sussistenze che somministra la natura e l'arte basterebbero ai bisogni, nè la superficie della terra potrebbe più capire tanti e tanti abitanti.

fra i quali non pochi basta ricordare S. Paolo eremita, che visse centotredici anni, novanta de' quali li passò nel deserto fra continue astinenze e lunghi digiuni interrotti soltanto da uno scarsissimo cibo vegetale. La storia della nostra classica letteratura ricorda l'illustre scrittore Luigi Cornaro, nobile veneto, vissuto dal 1467 al 1565 o 1566, il quale non solo dettò in bello stile quattro *Discorsi intorno la vita sobria*, l'ultimo de' quali compose all'età di 95 anni; ma rimase egli stesso esempio vivente di sobrietà, alla quale egli dovette la ristaurazione della sua cagionevole salute e la sua tarda vecchiaia (1). Per lo contrario una vita scostumata e corrotta da ignobili passioni, in ispecie dalla intemperanza, languisce nella infermità e presto si spegne; onde egregiamente disse un Inglese, che « lo strale di morte cade bensì dal cielo, ma che noi lo attossicchiamo colla cattiva nostra maniera di vivere » (2). Di qui si fa manifesto come i materialisti, che vagheggiano la riabilitazione della carne, val quanto dire la schiavitù dello spirito, non provvedano nemmanco agli interessi della nostra parte materiale ed alla prosperità della salute.

Da queste poche considerazioni, che siamo venuti facendo intorno la stretta dipendenza della durata e longevità della vita dalla integrità dello spirito e dalla moralità del costume, spunta quell'altro nuovo problema, che toccheremo solo di volo: quale rapporto vi esista tra la durata della nostra esistenza e la civiltà. Il Bonucci con molti altri pensatori è di avviso, che « la civiltà migliorando e sanificando per ogni riguardo le condizioni della vita ne prolunga l'esistenza (*Principii di Antropologia*, pag. 136) », sicchè la vita media aumenta nelle varie nazioni col perfezionarsi della civiltà medesima. Ma non pare che i fatti suffraghino questa sentenza; sembra invece che la vita della specie umana vada via via deteriorando ed accorciandosi, a mano a mano che l'umanità attraversando i secoli va avanzando nella via della civiltà e del progresso, e basti avvertire la sorprendente differenza fra gli antichi *Germani* descritti da Tacito ed i moderni Tedeschi, che sono pure tuttora una delle più robuste nazioni europee. Ad ogni modo occorrerebbe risolvere il problema: per quali cagioni la vita umana dai secoli più remoti sino a noi vada sempre più abbreviandosi di generazione in ge-

---

(1) Verso l'età di 35 anni egli venne colpito da una folla di infermità tutte gravi, che lo trascinavano alla tomba. I medici gli consigliarono un regime di vita assolutamente sobrio e regolare, ed egli vi si attenne.

(2) Gli antichi Svedesi, osserva Haller, giungevano ad una tarda età; ma dacchè i loro discendenti abbandonarono la temperanza avita, più non raggiunsero la pristina longevità. Anche i Norvegi, che in antico attendevano ai lavori campestri ancora in età di 60 anni, ora dati alle bevande alcooliche, a 50 anni giacciono snervati.

nerazione. E poi farebbe di mestieri scrutare in tutta la sua profondità e comprensione il concetto della civiltà per coglierne l'intima natura e sincerare la vera dalla falsa. Pur troppo quando un popolo s'incammina per la via dell'incivilimento, difficilmente sa mantenersi nel giusto mezzo fra i due estremi: i bisogni naturali vengono soverchiati da bisogni fittizi, inesplicabili, sorgente di patimenti e disinganni: le passioni irrompono fuor de' confini della retta ragione: il sapere entra in lotta colla morale: la libertà va esorbitando sino a trascendere in licenza, e la corruzione dello spirito trascina con sè la corruzione della salute: il sistema nervoso esinanito da uno sviluppo delle passioni, smodato, artifiziato e studiosamente raffinato porta a quel fatale nevrosismo, che consuma l'organismo ed inaridisce le fonti della vita.

Lungo tutta quanta la durata della nostra mortale esistenza, che venne finquì tratteggiata, non evvi istante di tempo, che vada perduto per la vita fisica propriamente detta; finchè essa prosiegue il suo corso, mai non interrompe le sue funzioni, sempre traduce in atto le sue forze. È forse a dirsi il medesimo della nostra vita mentale quanto all'effettivo esercizio delle sue potenze? La mente vive del Vero, del Bello, del Buono, del Divino. Abbiamo noi certa ragione di affermare, che ogni anno, ogni mese, ogni giorno, ogni ora della vita siano tutti quanti rivolti ad una sempre più ampia e profonda conoscenza della verità, all'operosità propria dell'arte, al culto della virtù e della religiosità? E non sarà giuocoforza sottrarre dalla durata della vita mentale tutto il tempo (e non è poco) riservato al sonno, in cui lo spirito sembra pressochè ammortito; tutto il periodo della prima infanzia, in cui l'uomo *Vivit et est vitæ nescius ipse suæ* (Ovidio); tutti i giorni in cui si giace abbattuti e pressochè atterrati dalle sciagure, dai malanni, dalle malattie? È questa una dimanda, la quale non consente una pronta e giusta risposta, se non è rettamente intesa e chiarita da opportune avvertenze. Anzi tutto la durata della vita mentale non si misura dal numero degli anni, come la fisica, bensì dalla serie e dal valore delle sue opere, le quali, se commendevoli ed onorate, quandanche compiute in breve volger di tempo, valgono i molti anni di esistenza: *satis vixit, qui bene vixit* (1). Secondamente io non direi perduto per la vita mentale il tempo richiesto al sonno, sia perchè esso rinfranca di nuova lena le facoltà dello spirito, sia perchè alcune di esse si mostrano, dormendo,

---

(1) «Quo mihi rectius videtur, ingenii quam virium opibus gloriam quærere; et quoniam vita ipsa, qua fruimur, brevis est, memoriam nostri quam maxime longam efficere (Sallustio)». «Stat sua cuique dies; breve et irreparabile tempus Omnibus est vitæ: sed famam extendere factis Hoc virtutis opus (Virgilio)».

assai più vivaci ed attuose, che non le funzioni animali del movimento e della sensitività esterna. Medesimamente il periodo dell'infanzia, sebbene non sia illuminato da quella lucida coscienza razionale, che è propria dell'età matura, non perciò deve reputarsi perduto per la vita mentale, che anzi è necessaria e natural preparazione al suo progressivo sviluppo, essendochè allora si inizia quel lavorìo di pensieri, di sentimenti e di voleri, in cui si disegna la perfettibilità indefinita propria della mente. Quanto alle sventure, esse ritemprano l'anima e la ringagliardiscono nella lotta perpetua dell'esistenza; e le infermità, se non ci consentono di applicare con serietà ed efficacia al culto della scienza e dell'arte, mettono a prova la virtù morale dello spirito per guisa che i fugaci patimenti del corpo vengono santificati dall'eterna e confortatrice idea del dovere. Però non mancano esempi di pensatori, che sebbene infermicci e cagionevoli di salute, diedero opera allo studio con felice successo: valga per tutti quel genio straordinario di Biagio Pascal, che dal diciottesimo anno di sua età fino al trentanovesimo, in cui morì, visse perpetuamente travagliato da infermità e dolori.

Noi abbiamo senza gravi difficoltà partito in quattro grandi stadii tutto il cammino della vita; ma ci riesce forse egualmente agevole il precisare quanti anni abbia a durare ciascuno di essi, ed in qual anno esordisca, in quale si conchiuda? Già ci è noto che Varrone ai cinque periodi della vita da lui distinti assegnasse la durata di quindici anni per ciascuno, i quali si succedono con una regolarità progrediente dal primo anno dell'esistenza sino all'ottantesimoquinto: fece il simigliante Linneo in riguardo alle quattro età denominate dai quattro temperamenti; ed Aristotele avvisa, che il corpo raggiunga la pienezza del suo vigore dal trigesimo al trigesimoquinto anno, e l'anima dal trigesimo sino al quarantesimonono. Ma in verità nulla di preciso e di invariabile ci è dato di fermare su questo punto. La durata di ciascun periodo, il suo inizio, il suo termine variano secondo la tempra organica e mentale dei singoli uomini, il sesso, le zone abitate. Segnare per qualsivoglia persona l'anno preciso, in cui finisce uno stadio della vita e l'altro comincia, è cosa affatto impossibile. Non tutti entrano nella virilità allo stesso anno di età: avvi, chi già apparisce pressochè invecchiato in sulla quarantina, e chi già attempato e sul pendio della vecchiaia mostra giovanil vigorìa. È poi cosa da tutti saputa, che presso gli abitanti delle regioni fredde lo sviluppo fisiologico e psichico procede assai tardo e lento, rapido invece e precoce nei climi caldi.

Art. III.

CONSIDERAZIONI GENERALI INTORNO I PERIODI DELLA VITA.

Prima di discendere allo studio particolare de' singoli periodi della vita giova premettere alcune generali considerazioni, che li riguardano sotto il duplice aspetto della loro distinzione o differenza, e della loro unione o convenienza.

La distinzione apparisce in ciò, che ciascun periodo dell'esistenza ha un tipo caratteristico, che lo impronta e pregi particolari, che lo adornano, perchè esso rappresenta e manifesta la vita umana sotto una forma peculiare, sotto un momento essenziale e determinato. Le forme molteplici della vita umana si differenziano le une dalle altre; per conseguente ciascuna età corrispondente deve avere un significato suo proprio, possedere particolarità sue speciali, essere fornita di un valore intrinseco tutto suo (1). Prevale nell'infanzia come suo carattere distintivo, in riguardo all'intelligenza, la curiosità e la percezione sensitiva; in rispetto alla vita morale, la credulità, l'ingenuità, la docilità e l'obbedienza; circa la vita affettiva e sensitiva, la ricettività facile e pronta ad accogliere le impressioni esterne senza conservarle; riguardo alla vita operativa, l'attività irrequieta e sempre in moto, tutta spontanea, inconsciamente imitativa, non illuminata dalla conoscenza riflessa di sè e dello scopo speciale, a cui è rivolta. Nel giovane prevale l'immaginazione sulla ragione, il sentimento s'innalza ed aspira all'ideale, l'attività piglia un indirizzo sicuro verso un fine determinato e pensatamente voluto, l'educazione acquista un carattere personale ed un significato rispondente alla vocazione individuale, la vita è animata dalla speranza fondata in una piena confidenza nelle proprie forze. Nella virilità spicca come nota caratteristica l'operosità illuminata e prudente, la temperanza dei desiderii, l'immaginazione sorretta dalla ragione, la costanza di proposito, l'attività conscia di sè e sempre e tutta intenta ad arrivare il propostosi ideale. Infine è propria della vecchiaia la saggezza del consiglio, la brama degli onori, la lentezza dell'operare, onninamente

(1) Già Orazio nella sua *Arte poetica* (versi 156-173) ritraeva di ciascuna età i costumi suoi proprii, dal fanciullo, che scioglie la lingua alla favella, sino al vecchio lodatore dei tempi della sua puerizia, e prima di lui Aristotele aveva descritto la forma diversa di pensare e di sentire, che varia cogli anni; ma essi riguardarono l'argomento sotto l'aspetto letterario, essendochè la natura propria del dramma e dell'epica esige, che di ciascun personaggio si ritragga il costume conforme alla sua età « aetatis cuiusque, scrive Orazio, notandi sunt tibi mores ».

opposta alla mobilità ed irrequietezza dell'operare, la calma dell'anima sicura nella ferma intuizione dell'eterno e del divino, una lucida e provata coscienza della suprema destinazione finale della vita.

Dacchè ogni età è segnata del suo tipo caratteristico, che da tutte le altre la differenzia, dirittamente consegue, che ciascuna deve essere lasciata percorrere tutto intiero il suo ciclo fino a che abbia adempiuto il proprio còmpito speciale, e quando ha fatto il suo tempo, cedere il campo a quella, che è chiamata a succederle. Se invece si perpetua in un periodo ulteriore della vita una virtù destinata a scomparire, perchè apparteneva al periodo già trascorso, allora si hanno quei caratteri falliti, quelle nature ibride, che accoppiano in mostruoso connubio due età eterogenee senza portare l'impronta propria di nessuna. « Quando per esempio (scrive saggiamente il Burdach nel tomo quinto della sua *Fisiologia)* il gusto del piacere proprio della prima infanzia persevera durante la seconda infanzia, le comunica il carattere della storditezza; quando l'istinto di sè così possente presso il fanciullo, si prolunga nel giovane, allora diventa egoismo; quando la maniera di sentire propria del giovane predomina ancora nell'uom fatto, conduce alla mancanza di prudenza ed al fanatismo; ed uno sconcio consimile avviene allorchè il vecchio vuol continuare ad agire e comportarsi come l'adulto. La vita non può durare a lungo quando ha fatto un salto sopra alcuno dei gradi del suo sviluppo; essa per così dire intisichisce, allorchè riceve il suggello di un tempo, che non è il suo: chiunque a suo tempo non è stato fanciullo in tutto il rigore della parola, non arriva ad una compiuta virilità, e chi non si è diportato come uom fatto, potrà ben cadere nella debolezza senile, ma un vero vegliardo non diverrà mai ». Di questa preziosa verità antropologica deve far tesoro l'educatore rispettando nell'alunno il carattere proprio dell'età, dandosi gran pensiero di tenersi egualmente lontano dai due estremi, quali sarebbero il pretendere dal fanciullo attitudini e virtù proprie del giovane ed il trattare il giovane quale un fanciullo. I giardini d'infanzia ideati dal Fröebel urtano appunto contro il primo di questi due estremi, come mi venne osservato nella mia opera *Delle dottrine pedagogiche* ecc., pag. 128-137, e nel mio opuscolo *Intorno le scuole normali*, ecc.

Notati i punti, in cui si differenziano i periodi della vita umana, ricerchiamo ora quelli, in cui convengono. Ciascuna età rappresenta la vita sotto un aspetto particolare, ed in ciò si distingue da ogni altra; ma nessuna la manifesta sotto tutte le forme, in tutta la sua pienezza, nessuna la esaurisce di per sè tutta quanta. La vita non si ritrova tutta nella sola gioventù ad esempio, o nella sola virilità, ma diffonde qua e là se medesima nelle singole età, e non perviene al termine del suo ciclo se non ne ha percorsi tutti gli stadi intermedii. Di qui si fa ma-

nifesto, che i periodi dell'esistenza, pur mentre si differenziano, devono tutti quanti concorrere insieme alla totalità della vita; epperò tutti senza distinzione sono importanti ad un modo, tutti senza eccezione hanno pari valore. Ecco un primo punto di convenienza. Del che ci porgono una bella immagine le quattro stagioni dell'anno: in primavera la terra ride smaltata di fiori, caduti i quali sottentrano i frutti, che vanno maturando in estate e che si raccolgono in autunno coronando le lunghe speranze dell'agricoltore, finchè nell'inverno la natura si addormenta e riposa. La differenza adunque delle stagioni è di per sè manifesta; pur tuttavia a rivelare tutta la vitalità della natura e perpetuarla tanto importa il fiorire della primavera, quanto lo squallido riposo dell'inverno. Di qui apparisce erroneo il concetto di coloro, che l'età adulta esaltano siccome di ogni altra più pregevole e prestante, e nella fanciullezza altro non veggono che debolezza, e nella vecchiaia sfinimento e decadenza. Oltrechè offesa da difetti suoi, la virilità è sfornita de' pregi proprii dell'infanzia e della vecchiaia. Nel bambino la natura umana splende in tutta la purezza dell'anima non ancora offuscata dall'alito delle passioni, in tutta la libertà delle sue movenze non ancora inceppata da costringimenti sociali, in tutta l'ingenuità del suo spirito scevro da ogni infingimento, porgendo così all'uomo adulto il tipo di ciò, che dovrebb'essere per rispondere all'ideale della specie umana. Il vecchio poi ha raggiunto quella perfetta calma dell'anima, quella sicura indipendenza del mondo esteriore, quella profonda e comprensiva intuizione dell'esistenza, che mancano all'età virile.

Havvi una seconda ragione, la quale chiarisce la pari importanza di tutte le età della vita, ed è il vincolo di continuità, che le compone insieme in un tutto organico e concorde, e costituisce un secondo punto di convenienza. I periodi dell'esistenza si succedono con tanta intimità da non potersi segnare un punto, in cui l'uno finisce e l'altro comincia. La gioventù non termina tutta d'un tratto e la virilità non ispunta in un attimo e come per incanto. Il passaggio si compie per gradi tanto insensibili, che l'età precedente tiene già alcunchè della susseguente senza parteciparne per anco la natura, « Come procede innanzi dall'ardore - Per lo papiro suso un color bruno, - Che non è nero ancora, e il bianco muore (Dante, *Inferno*, c. 25, v. 64-66). » L'età attuale prepara l'età futura, perchè racchiude germi, che solo in questa raggiungono il loro sviluppo, tantochè la transizione riuscirebbe impossibile, se tra l'una e l'altra vi fosse interruzione o distacco. « Così il neonato tiene ancora alcunchè della rigidità del feto, prima di acquistare l'amabilità dell'infanzia: l'adolescente attraversa un periodo di storditezze prima di arrivare all'età del giovane: l'uomo fatto è dominato da eccessi di egoismo e di durezza prima di raggiungere la calma della vecchiaia (Burdach,

op. cit.) ». La ragione poi di siffatta continuità, che congiunge insieme tutti gli stadi dell'esistenza senza distacco di sorta, dimora nell'identità personale dello spirito, il quale attraversando le fasi successive della vita non diventa un'altra persona, ma è sempre sostanzialmente il medesimo io, che dapprima pargoleggia, poi ingiovanisce, quindi si espande nella virilità, infine si raccoglie nella vecchiaia.

Per quantunque profondi e gravi siano i cangiamenti, a cui soggiace la vita nel temporaneo suo corso, pur tuttavia essa si trasforma, ma non trasnatura. Come l'individualità personale permane sempre identica e la medesima, così l'essenza specifica dell'umanità non muta in mezzo alle fasi dell'esistenza, ma si mantiene sempre essenza umana, perchè tutte le forme discorse della vita altro non sono che manifestazioni proprie di essa, nella quale hanno la loro radice ed il loro germe. Qual singolare divario tra il tenero organismo del bimbo, che mal si regge sulla propria persona, e la robusta compagine organica del garzone, che spiega la vigoria delle sue membra nei faticosi lavori delle officine! Eppure l'essenza tipica dell'umanità in fondo in fondo giace la medesima nell'uno e nell'altro. Quanto si dispaia l'anima del giovane, che baldo di speranze si slancia a conquistar l'avvenire, dall'anima del vegliardo che rivolge al passato un mesto ricordo e si chiude alle lusinghe ed attrattive del mondo circostante! Eppure il vecchio raccoltosi nei penetrali della coscienza sa di possedere quell'umanità medesima, che apparteneva alla sua infanzia. L'anima del neonato è anima tanto umana, quanto quella del vecchio più attempato.

Art. IV.

DEI PERIODI DELLA VITA UMANA IN PARTICOLARE.

§ I.

La vita latente anteriore alla nascita.

Primo fra i periodi successivi, in cui venne distribuito il corso della vita, ci si presenta l'età infantile. Però l'esistenza umana non esordisce colla prima infanzia. Il neonato, che compare alla luce del giorno, già esisteva sotto altra forma ed in altro ambiente: la natura umana, che già tutta quanta composta egli porta con sè dalla nascita, già da qualche tempo era stata animata dal primo soffio vitale e si andò lentamente formando nel suo essere svolgendosi dal proprio germe. L'infanzia adunque non ispunta dal nulla, ma da un periodo primordiale, che l'ha preparata: essa non contiene in se stessa la propria ragione spiegativa, bensì in

quello stadio della formazione umana, che precede la nascita. Così lo studio dell'infanzia richiama alla nostra mente quell'altro problema superiore da cui logicamente dipende: Qual concetto dobbiamo noi formarci di quel germe iniziale, in cui stava implicata tutta la nostra esistenza, e come da quel germe affatto uniforme, omogeneo, indistinto, potè formarsi il nostro essere attuale, cotanto svariato e molteplice nelle sue manifestazioni? In altri termini, come si spiega la genesi della nostra anima razionale e del nostro organismo corporeo, ed il loro primo compenetrarsi ad unità di persona? È un problema, che sgomenta la ragione umana. Iside misteriosa, la natura ha steso un densissimo velo sulle nostre origini, sdegnando di rivelare i suoi secreti e quasi vietando ad ogni sguardo scrutatore di penetrare negli intimi recessi, dove essa sta componendo una vita umana.

La fisiologia seguendo la scorta dell'osservazione esteriore e coordinandone i risultati ripetutamente ottenuti, è giunta in mezzo a mille stenti ed incertezze a descrivere il progressivo formarsi dell'organismo corporeo, ma da sè sola non varrà mai a rendere ragione di tutto l'essere umano. La scienza fisiologica riconosce, che nel feto umano la vita vegetativa già è attuata in pressochè tutte le sue funzioni, ed il cuore, centro ed organo della medesima, è il primo a formarsi nella composizione dell'organismo, mentre la vita animale, preordinata a sentire la circostante natura e conformarla alle sue esigenze, rimane ancora tutta quanta inviluppata in se medesima. Nella genesi primordiale dell'umano individuo fanno la loro apparizione il capo ed il tronco prima ancora delle membra ed il sistema nervoso, che tanto importa all'economia animale, va disegnandosi prima ancora del sistema osseo e muscolare. Gli organi dei sensi esterni, sebbene già tutti composti ciascuno nella propria forma, se ne stanno tuttora inattivi per manco di oggetti corrispondenti, che ne sono il naturale eccitamento. L'occhio nulla vede in mezzo alle tenebre, che lo avvolgono: privo dell'aria atmosferica l'orecchio non è risvegliato da verun suono, nè la laringe manda voce di sorta: nessuna sostanza odorifera o sapida viene ad affettare le nari appena formate o la lingua applicata al palato: il tatto avvolto in una temperatura sempre uniforme ed abituale non trova qualità corporee calde o fredde, secche od umide, dure o molli per accoglierne le impressioni. Così il nuovo organismo umano già è desto alla vita, ma vive in sè chiuso affatto alle influenze della natura esteriore: i nervi non ricevendo dal mondo di fuori impressioni di sorta, nessuna ne trasmettono al cervello, il quale per altra parte non è ancora pienamente conformato, e la sensibilità generale già manifestantesi non si raccoglie ancora ne' suoi diversi centri di attività: quindi nessuna sensazione particolare relativa agli oggetti corporei esterni, e per conseguente non percezione sensitiva,

non immaginazione animale, ed in questa solitaria inerzia del cervello nessun movimento propriamente volontario, cioè diretto da percezione distinta, ordinato ad uno scopo particolare ed esercitato sulle proprie membra in armonia cogli oggetti esteriori. La vita del nascituro non si espande nella libera ampiezza dello spazio, ma sta rinchiusa dentro l'angusta chiostra del seno materno, e vi rimane aderente senza indipendenza di moto. Se tale è lo stato fisiologico dell'uom nascituro, diremo noi con Saverio Bichat, che « la sua esistenza per nulla differisca da quella del vegetale, ed in esso la vita animale manchi affatto » (1); o con F. Broussais, che « nel primo momento della sua esistenza l'uomo non è che una piccola massa di materia animale » (2)? Formoliamo in termini espliciti e netti il gran problema: È egli vero che il germe iniziativo di una creatura umana è un gruppo materiale di molecole, il quale acquista da prima la virtù vegetativa, poi la vita animale, infine l'anima razionale, sicchè non si è uomo per natura, ma tale si diventa attraverso le metamorfosi della materia, principio e generatrice dell'umanità? Lo afferma il materialista, il quale esclusivamente appoggiato alle osservazioni meramente esteriori della fisiologia altro non vede nell'uomo incipiente che la parte materiale del nostro essere quale apparisce ai sensi dell'osservatore, e non la virtù latente propria della mente informatrice dell'organismo.

L'osservazione mi mostra quale è di fatto il germe umano, non quale sarà col tempo, la sua esteriore apparenza, non la sua intima virtù, gli organi, che compaiono a poco a poco e servono di strumento alle manifestazioni della vita, non il come ed il perchè essi spuntano da quel germe uniforme, non le ragioni della vita. Se io mi pongo ad osservare una ghianda, veggo la sua dimensione, la sua forma, la sua semplice struttura, la sua sostanza materiale e la buccia esterna, che la ricopre, ma non ci veggo ancora la quercia colle sue radici, col suo tronco, co' suoi rami, le sue foglie, il suo frutto, e non giungerei neanco a sospettare, che un così semplice corpicciuolo si trasformerà in un albero gigantesco, se già non ne avessi avuto sott'occhio l'esperienza. Eppure quella ghianda contiene in sè tutta la quercia, perchè possiede la virtù di svilupparla dall'intimo suo fondo: ma quella sua virtù germogliatrice non apparisce a' miei sensi, non si mostra alla mia osservazione; è una virtù latente, propria della specie, a cui appartiene, epperò la ghianda a diventare quercia non muta natura, non muta specie; ambedue appartengono alla medesima specie, posseggono un'identica so-

(1) *Ricerche fisiologiche intorno la vita e la morte*, P. I, art. 8, § 2°.
(2) *De l'irritation et de la folie*, P. I, sez. 2.

stanza malgrado il divario singolarissimo di forma e di proporzione. Riflessione consimile vale al nostro proposito. Il germe vitale, da cui si schiude la nostra esistenza individuale, già appartiene alla specie umana e non è già una porzione di materia, che passa alla specie vegetale, poi progredisce alla specie animale per diventar uomo. La persona umana già vi preesiste latente sotto forma rudimentale: essa congiunge in sè una parte materiale, che cade sotto i sensi e soggiace all'osservazione del fisiologo, ed una virtù immateriale, per cui acquista la forma di un essere umano compiuto senza mutare sostanza.

Non appena il germe *umano* si desta alla vita nel grembo materno, che già l'anima umana gli è presente, tantochè nella genesi dell'umano individuo anima e corpo cominciano ad un punto. Infatti l'organismo, che va lentamente componendosi, e la vita interiore, che vi si dispiega, importano del sicuro una cagione, che li produca, ed una ragione, che li spieghi, cagione e ragione, che non possono albergare nella materia destinata a comporre la nostra corporea sostanza ed a servire di strumento alla forza organatrice. Si consideri per poco il mirabile lavorio compositivo, che ferve nei secreti recessi dell'embrione. Le molecole elementari elette a costituire la nuova creatura non si affollano qua e là quali le muove il cieco caso o le sospingono le forze generali della materia, ma si congiungono insieme mediante un ordine tale da foggiare una varietà di organi armonicamente composti, mentre la compagine intiera dell'organismo va informandosi al tipo specifico dell'umanità. Occorre adunque una virtù informativa della materia, che non è la materia stessa medesima, val quanto dire un principio animatore ed organatore del corpo, un'anima, e non già un'anima qualsiasi, bensì un'anima essenzialmente razionale, ciò è dire umana, perchè l'organismo esso stesso porta l'impronta dell'umanità, e mostrasi preordinato a convivere con uno spirito intelligente, con cui sono vincolate le sorti del suo avvenire (1).

Di qui si fa manifesto che l'osservazione fisiologica non vale a risolvere di per sè tutto il problema della genesi umana, il quale perciò avendo natura composta esige altresì l'intervento della ragione psicologica, che chiarisce la necessità di ammettere l'esistenza dello spirito latente nel germe umano. È un fatto indubitabile, che lo spirito non si manifesta ancora esteriormente nella sua efficienza ricisamente razionale; ma da ciò la logica non consente di arguire che esso non esista in realtà; giacchè anche nel sonno profondo, nelle sincopi e nei deliquii, in certe malattie nervose e segnatamente spasmodiche, nella morte apparente ed in altri casi non pochi l'anima non mostra più se stessa esteriormente, nè apparisce allo sguardo dell'osservatore, eppure nessuno

(1) Vedi la nota (*b*) in fine del volume.

dirà che sia spenta e più non sussista, sebbene in tali casi l'uomo mostri sospeso ogni senso ed ogni moto tanto da avere più le sembianze di una statua che di un vivente. Sarebbe cosa pienamente conforme alla logica il negare l'esistenza dello spirito umano nel presupposto, che non solo esso non porgesse di sè veruna mostra esteriore, ma non si avesse ragione di sorta per ammetterne l'esistenza. Tal presupposto non si avvera nel caso nostro, essendochè già ci venne posto in sodo, che a rendere ragione del fatto, che il germe primordiale va via via organandosi ed atteggiandosi sul tipo specifico dell'umanità e non della mera e bruta animalità, occorre una virtù, un principio affatto proprio della specie umana, val quanto dire l'anima razionale. Il Broussais dopo di avere sentenziato nella citata sua opera, che « nel primo momento della sua esistenza l'uomo non è che una piccola massa di materia animale, sfornita di qualsivoglia organo, » aggiunge tosto che « le molecole di tale materia si dispongono secondo le leggi di un'affinità, la quale a noi non è dato di osservare se non da lontano, per guisa da comporre successivamente i suoi differenti tessuti. Durante tutto questo lavoro della chimica vivente i nervi e l'encefalo non possono adempiere verun còmpito, essi si formano, ecco tutto ». Così egli s'ingegna di trarsi d'impaccio sfuggendo la punta del problema: ma non basta il sentenziare così in digrosso, che le molecole di quella porzione di materia si compongono insieme per chimica affinità in guisa da formare un organismo, egli è pur tenuto a rispondere alla dimanda, perchè mai quelle molecole si compenetrano con tale misura, proporzione e tempra da comporre non un organismo corporeo vivente qualsiasi, ad esempio l'organismo di un insetto, di un uccello, di un cavallo, bensì quello esclusivamente proprio della specie umana. Se si fosse posto a ricercare il perchè di tal fatto, sarebbe stato logicamente condotto a riconoscere l'esistenza dell'anima umana organatrice di quella materia. Lo stesso Cabanis, che pure è tanto propenso al materialismo nel suo sistema fisiologico, riconosce questa verità là dove scrive: « Qualunque siasi l'opinione, che altri adotti intorno la natura della causa, che determina l'organamento dei vegetali e degli animali, o sulle condizioni necessarie alla loro produzione ed al loro sviluppo, non può rimanersi dall'ammettere un principio, o una facoltà vivificante, che la natura fissa nei germi, e spande nei liquori seminali (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, t. 1, pag. 245) »; ed altrove avverte che « agli elementi materiali dell'economia si aggiunge un principio ignoto qualunque ». E perchè *qualunque* se l'organismo nascente porta un'impronta specifica *determinata?*

§ II.

L'infanzia.

L'infanzia esordisce dalla nascita, la quale segna un gran cangiamento nel corso dell'esistenza umana. Il neonato inizia una vita affatto nuova e tutta sua propria e distinta, non più latente e racchiusa nell'angustia del seno materno, da cui si è staccato, ma libera ed aperta all'alito vitale del mondo esteriore. Però malgrado questo gran mutamento non è da disconoscersi il vincolo di continuità, che collega l'infanzia col precedente periodo primordiale, a cui appunto il neonato deve la compiuta forma umana, che nascendo ha portato con sè e quell'organismo integralmente compaginato in tutte le sue parti, per cui è fatto partecipe della vita dell'universo. La quale continuità è altresì rivelata dal bambino medesimo, che, sebbene già fornito di una vita tutta sua e spontanea, continua ad attingere il nutrimento dal seno stesso di colei, che lo ha generato.

L'infanzia viene comunemente divisa in due distinti periodi, il primo dei quali si stende dalla nascita sino ai primi nove mesi ed appellasi prima infanzia, il secondo prosiegue sino al settennio e si denomina seconda infanzia.

Prima infanzia. — Nel punto medesimo della nascita si inizia un'intima corrispondenza vitale tra il neonato che viene alla luce, e l'universo che lo accoglie nel suo seno. La sua vita fisiologica sciogliendosi dal sonno fatale si rivolge al mondo esterno, pronta ad accoglierne le influenze, atta a rispondere alle impressioni ricevute. L'aria e la luce, i corpi situati nello spazio, le cose e le persone, i fenomeni naturali sono altrettante forze, che gli fanno sentire la loro virtù, mentre dal canto suo egli è dotato di organi corporei corrispondenti e di appositi sensi, come di altrettante porte, per cui entrano dal di fuori in lui le impressioni, e di potenze mentali, che lavorando su quei materiali ed informandoli dell'idealità sua svolge il corso de' suoi sentimenti e pensieri per guisa che tutta la sua vita mortale assume una particolare impronta dall'ambiente tellurico, che lo avvolge. Aria e luce sono i supremi sostenitori della vita, e l'aria e la luce sono appunto i due agenti cosmici, che per la loro natura fluida, scorrevole ed eterea, penetrano più facilmente nell'organismo del neonato, gli elementi, che egli si appropria prima ancora delle altre materie solide e consistenti. L'aria infatti penetra nei polmoni e determina la prima respirazione polmonare, e da quel punto sino all'ultimo respiro le sorti della nostra mortale esistenza sono indissolubilmente congiunte coll'universo, che ne circonda, essendochè questa funzione adempie un ufficio di suprema importanza sulla

vitalità del sangue e su tutta l'economia animale. L'aria entra nella trachea e produce la prima forma della voce umana, il vagito, che accompagna la prima respirazione, e con cui il neonato annuncia il suo ingresso nel mondo esteriore della natura, come il morente manifesta col gemito il suo finale trapasso. Essa s'insinua nei meandri dell'orecchio e suscita l'impressione del primo suono; agisce sull'estremità periferica della cute e desta nel tatto la prima impressione del freddo. La luce poi ferisce la pupilla dell'occhio ed inizia la prima visione dello spazio. Vengono poi le particelle odorose, esilissime anch'esse e sottili, ad esercitare la loro prima azione sulle fibre del nervo olfattorio, e le sostanze saporose a mettere in moto l'organo del gusto.

Tutte queste primitive impressioni eterogenee, quando dai nervi, che le accolgono nella loro estremità periferica, siano trasmesse al cervello e quivi internate siccome in loro centro di unità, vengono dall'anima provate sotto forma di sensazione particolare, la quale va accompagnata dall'accorgimento di qualche cosa, che la cagiona, ossia dalla percezione. Così sin da questo primo svolgersi della vita in mezzo alla natura esteriore il cervello si mostra l'organo della sensazione e della percezione, l'anima il soggetto, che sente e percepisce: tolto il cervello, torna impossibile l'impressione esteriore, che è condizione essenziale della sensazione e della percezione; tolta l'anima, l'impressione, essendo di sua natura un fenomeno meramente meccanico, locale ed esteriore, svanirà nelle fibre cerebrali senza il sentire ed il percepire, che sono due fenomeni intimi e psicologici. Queste impressioni, che il bambino riceve la prima volta dal mondo circostante, queste sensazioni, che prova affatto nuove, e le corrispondenti percezioni ed immagini appena abbozzate sono le prime fila, con cui egli ordisce la trama della sua vita futura mercè la virtù della mente. Però sfuggevoli, rapidissime, intralciate e confuse sono le prime impressioni esterne, sia perchè gli organi sensorii ancora novizii ed inesperti nel loro ufficio le accolgono in guisa assai deficiente, e sia perchè il cervello ancora malfermo nelle sue membrane cellulari non vale a ritenerle a lungo ed a comporle ad unità ordinata: per conseguente il bambino sente e percepisce l'universo non quale sussiste in realtà, bensì quasi caos informe ed indistinto, *rudis, indigestaque moles*. Ma a mano a mano che gli organi dei sensi si addestrano nelle loro funzioni e l'organismo cerebrale si rafferma, lo spirito lavorando sulle accumulate percezioni le distingue e le rischiara, le associa e le compone in classi ordinate ed assorge così a poco a poco ad una intuizione cosmica sempre più comprensiva.

Discendendo ai particolari, il senso visivo del neonato allorchè si apre la prima volta all'impressione della luce, si posa vagamente sullo spazio come sopra un'immensa superficie uniforme ed indeterminata senza punto

distinguere veruno degli oggetti particolari in esso contenuti; poi è fatto accorto di certa qual differenza tra il chiaro e l'oscuro in generale, quindi comincia ad avvertire l'oggetto medesimo rischiarato dalla luce, quale sarebbe la fiamma di una candela. Il suo sguardo, che da prima errava vagamente nel vuoto, verso il secondo mese comincia a fissare nettamente gli oggetti, che gli appariscono vivamente colorati o rossi o gialli, ed attraggono la sua attenzione coi loro spiccati movimenti, e più tardi egli impara a distinguerne le forme appariscenti e le prime distanze nello spazio, entrando così a poco a poco in possesso del mondo visibile. Il senso dell'udito nelle prime ore e nei primissimi giorni successivi alla nascita rimane ancora chiuso alle impressioni del suono, giacchè non essendosi per anco regolarmente stabilita la respirazione polmonare, la cassa timpanica rimane priva di aria, ed il canale uditivo esterno non è ancora permeabile. Non si hanno segni sicuri per precisare il tempo, in cui avvengono le prime sensazioni uditive. Nei primi mesi il bambino non solo si mostra sensibile ai suoni violenti e subitanei, ma distingue le voci basse dalle elevate, i fischi dai sibili, i canti dalla parola. Il tatto è dapprima meramente passivo: il neonato passando dalla vita uterina nell'ambiente esteriore si risente vivamente delle impressioni atmosferiche, ma il sentimento distinto e percettivo della temperatura si svolge più tardi in lui, allorchè passa ripetutamente dal caldo al freddo, dal tepido al fresco. Il gusto già fin dalla nascita mostrasi adatto alla propria funzione ed il neonato non tarda a distinguere il dolce dall'amaro, l'acido dal salato, mentre l'odorato ed il palpare o tatto attivo sono i sensi, che ritardano assai il loro sviluppo.

Mentre gli organi dei sensi, eccitati dalle impressioni dei corpi esterni, si vanno addestrando nel tirocinio delle loro funzioni e schiudono alla mente la vaga conoscenza del mondo circostante, l'attività volontaria impara il dominio sul proprio corpo facendo le prime prove della sua facoltà motrice. Il bambino moltiplicando i movimenti riflessi riesce a poco a poco a signoreggiare i muscoli della sua compagine corporea imprimendo ad essi un moto diretto ad uno scopo determinato. Verso il quinto mese egli cerca di afferrare per forza di volontà gli oggetti percepiti distinguendone la direzione, e dacchè i muscoli hanno acquistato certa qual consistenza e grado di sviluppo, egli perviene a sedere con sicurezza mostrando così qual parte di dominio abbia acquistato sul proprio corpo. L'attività esteriore non sorge solitaria quasi in campo chiuso: preceduta dalla sensazione e dalla percezione di un determinato oggetto, essa esordisce col desiderio o coll'avversione suscitati dall'impressione gradevole o molesta, determina quale dei movimenti muscolari vi corrisponda e ne ha davanti l'immagine rappresentativa, rivolge l'attenzione su quel movimento e su quell'oggetto ad un tempo, e da ultimo

imprime all'estremità centrale del nervo l'impulso che mercè la contrazione muscolare si risolve in quel movimento esteriore, che si aveva in mira. Così il desiderio o l'avversione in riguardo all'oggetto sentito e percepito, la scelta del movimento muscolare e l'immagine rappresentativa di esso, l'attenzione, l'impulso impresso all'estremità centrale del nervo motore entrano a comporre il perfetto atto volontario del bambino di pochi mesi, che già stende le braccia per afferrare un balocco, il quale gli venga da noi presentato. Il Preyer rintracciando la genesi dell'attività volontaria avverte da prima che essa sta indissolubilmente vincolata colla sensazione, essendochè mancandovi l'attività dei sensi manca ad un tempo la rappresentazione intellettuale, e senza di questa non si dà volontà; poi attribuisce alla stessa rappresentazione intellettuale, che egli appella idea, un'influenza motrice, ossia la virtù di agire, coordinando o modificando i movimenti preesistenti, sulle origini centrali dei nervi motori (*L'âme de l'enfant*, traduc. franc. de Varigny, pag. 284, 285). Nel che egli viene a confondere l'atto volontario coll'idea, la quale non ne è che una mera condizione, confusione, che apparisce nella definizione medesima, che ne porge dell'idea, là dove scrive nel luogo citato: « Io intendo mai sempre per idee i fatti psichici legati a processi organici nelle cellule ganglionari cerebrali, e che sono in parte cagioni di movimenti, nella misura in cui le eccitazioni nervose prodotte da questi processi giungono, per le vie di associazione e per le cellule intermediarie, fino ai centri motori d'ordine inferiore ». Neppure conforme a verità parmi il concetto dell'autore, che insieme collo Spencer ripone l'essenza dell'operare volontario nel movimento muscolare esteriormente manifestato. Poichè in quella guisa che il deliberato proposito di compiere un'azione onesta o rea, conchiuso dall'uomo adulto nell'intimo della sua coscienza, quand'anche non venga tradotto in realtà, già costituisce di per sè un vero atto di libera volontà, imputabile e capevole di merito o di demerito, non altrimenti il vivo e fermo desiderio, che forma dentro di sè il bambino di far suo un oggetto percepito è già esso solo un vero atto volontario, quantunque ad adempiere quel desiderio venga a mancare il movimento muscolare o perchè soverchiato da altri movimenti più forti o per paralisi del nervo motore. La distinzione della vita in interna ed esterna, superiormente divisata, importa nelle potenze una duplice forma di operare corrispondente; quindi siccome il sentire può svolgersi e nel mondo interiore dell'anima e nel mondo esteriore della natura, ed il pensare può rimanersi nell'interiorità della mente e può rivelarsi altrui col mezzo della parola, così la volontà può esercitare la sua virtù sugli interni sentimenti, affetti e pensieri e spiegare il suo dominio sul sistema osseo muscolare imprimendogli un movimento determinato.

Venendo allo esordire della vita affettiva nella prima infanzia, fin dalle prime settimane le interne sensazioni animali della fame e della sazietà, della stanchezza e del riposo spuntano vivissime, ed il bambino si gode nel satisfacimento dei materiali bisogni. Poi il sentimento generale della vita dapprima indistinto e vago in mezzo al caos delle sensazioni sfuggevoli e confuse comincia a tradursi in affezioni piacevoli o moleste a mano a mano che le impressioni degli oggetti esterni si fanno distinte e nette. Alcuni oggetti determinati attraggono la sua attenzione e suscitano in lui sensazioni piacevoli, altri che dapprima gli erano indifferenti, destano il suo interesse, e le grida ed i suoni gli prorompono liberi dalla bocca ad esprimere le sue interne commozioni. Queste prime affezioni stanno ancora ristrette nella cerchia del mondo materiale; ma ben presto si svegliano sentimenti di un ordine superiore e veramente umano, i quali rispondono alla natura razionale di lui ed hanno la loro radice nell'intimo dello spirito; sono i sentimenti destati dalla presenza di persone umane, le quali di loro natura esercitano sull'anima infantile un'impressione ben'altra da quella degli oggetti meramente corporei. Foriero di questi sentimenti è quel primo sorriso di compiacenza che spunta sulle labbra del fanciullino di poche settimane ancora, e con cui egli risponde al sorriso della madre. « Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem (Virg., *Eclog.* IV) ». Il sorriso è un tratto caratteristico della specie umana, perchè è una espressione d'intelligenza e di amore, e quel primo sorriso mostra in lui una natura superiore a quella del bruto, rivelando un'intima corrispondenza sorta fra due cuori, fra due anime umane. Da quel sorriso si schiudono poi altri sentimenti anch'essi personali, e primo fra tutti quello di simpatia e benevolenza verso il genere umano, il quale, raccolto dapprima sulla mamma, sul babbo, sulla nutrice, che lo circondano delle loro cure affettuose e gli prodigano le loro carezze, si riversa poscia sopra altre persone e va allargandosi fuor della cerchia domestica. Dovunque egli incontri una forma umana, se ne compiace come della propria, e questa forma umana egli la cerca appena ridesto dal sonno prima ancora di avvertire gli oggetti materiali circostanti, davanti ad essa tranquillo chiude nuovamente gli occhi al sonno. Egli si compiace dei gesti e degli atteggiamenti molteplici e svariati delle persone, che lo circondano, ed al sentire la voce umana prova in sè alcunchè di ben superiore alle sensazioni cagionate dall'impressione di altro suono materiale qualsiasi, e si commuove, si agita o si calma secondo il tenore di voce di chi gli rivolge la parola.

La vita esteriore predomina sulla interiore, la recettività sull'attività. Si direbbe che il bambino, ancora ignaro affatto dell'universo, che lo accolse nel suo seno, se ne rimanga lì tutto intento a sentire la voce della natura, che gli parla di sè e lo inizia alla sua vita. Però anche

la vita interiore comincia a svolgersi sotto l'impulso del mondo circostante, che colla violenza delle sue impressioni segnatamente se sgradevoli e dolorose, avverte il bambino dell'esistenza di una forza esteriore, con cui la sua sensitività entra in conflitto, e lo costringe a ripiegarsi in sè. Così la sua vita interna già si manifesta in certo quale accorgimento e vaga intuizione della propria esistenza, nelle prime immagini e ricordanze, con cui egli rappresenta a se medesimo gli oggetti percepiti e le persone assenti, nei desiderii e nei moti dell'istinto conservativo.

Seconda infanzia. — La percezione e l'intuizione, l'immaginazione e la memoria, l'attenzione e l'osservazione, l'esercizio dei sensi da prima isolato, poi associato, l'istinto e la volontà, il sentimento e l'affetto, tutte queste facoltà, le quali fecero fin qui la prima mostra di sè, pigliano un rapido e mirabilissimo incremento nella seconda infanzia, la quale lavorando sui primissimi e greggi materiali, che le vengono ammanniti, rivela sotto nuova e più ampia forma la virtù latente e tutta propria della mente umana. Lo sviluppo ulteriore dell'organismo si accompagna col progressivo esplicamento dello spirito. Il cuore ed il cervello, e per conseguente la vita vegetativa e la vita animale corrispondenti, aumentano in modo considerevole. Quindi da un lato la respirazione, la digestione, la circolazione del sangue, la secrezione degli umori rafforzano la loro virtù plastica e conservatrice, dall'altra i sensi esterni meglio addestrati e rinvigoriti nelle proprie funzioni, forniscono all'intelligenza mezzi più copiosi e più sicuri a penetrare più addentro nella conoscenza della natura, e la volontà estende e rafferma il suo dominio sul proprio corpo e sul mondo esteriore, spiegando una maggiore e più svariata libertà di movimenti, favoreggiata dalla pieghevolezza e flessibilità delle membra e dallo sviluppo progressivo dei muscoli e delle ossa. Il fanciullo, che nel secondo anno impara a camminare da sè, spiega la virtù locomotrice della sua volontà su tutto quanto il suo organismo corporeo ed acquista sempre più chiara consapevolezza delle proprie forze. Le prime sue mosse spontanee riescono malferme e vacillanti, il più delle volte smarrisce l'equilibrio nei suoi tentativi, e passa per una alternata vicenda di risorgimenti e di ricadute, simbolo delle vittorie e delle sconfitte, che più tardi toccheranno alla sua libera volontà nel cammino del suo perfezionamento morale. Poi ritenta e ripete la prova, finchè giunge a dominare lo spazio tenendosi diritto sulla persona e mutando posto da sè.

Ma il fatto più sorprendente e singolare, che spicca sopra ogni altro nella seconda infanzia e dà al suo sviluppo un'impronta del tutto speciale, è l'apprendimento ed il possesso del linguaggio. Poichè in virtù della parola lo spirito non solo signoreggia colla sua volontà i movimenti dell'organo vocale, ma si svincola dalla schiavitù dei sensi, schiude

a tutte le sue potenze un campo illimitato di azione, si stringe in rapporto col mondo sociale, è fatto capace di virtù educatrice, e si solleva poi alle regioni ideali reggendosi in mezzo alle più astratte speculazioni. L'infante sente dapprima e percepisce la circostante natura sotto forma confusa e vaga, ed esercitando il senso visivo distingue oggetto da oggetto, persona da persona, e sente di essere alcunchè di diverso dal mondo esteriore, che lo avviluppa; ma ad un tempo ha già un linguaggio suo proprio ed infantile davvero, interprete de' suoi sentimenti e vaghi pensieri, il quale gli viene spontaneo dalla sua stessa natura. Questo suo linguaggio naturale, che è tutto gesti, grida, movimenti, trasformasi a poco a poco in linguaggio articolato. Dapprima il lavoro della dentizione determina lo sviluppo dell'organo vocale, la masticazione, che ne consegue, favorisce la mobilità della lingua ed i denti incisivi, che spuntano, concorrono a modulare il suono della voce entro le pareti della bocca. Così sono poste le condizioni esteriori dell'articolazione vocale. Quando l'organo vocale e lo auditivo hanno toccato un grado sufficiente di sviluppo organico, la volontà se ne impossessa, il fanciullo comincia a balbettare trastullandosi da prima ed aiutato sia dal proprio esercizio, sia dall'imitazione della madre. Il balbutire è preludio della parola articolata, la quale comincia bentosto ad essere formata e ripetuta. I primi vocaboli più o meno bene pronunciati esprimono oggetti del mondo sensibile, ed hanno forma di radicali, poi di derivati. Essi sono formati di vocali accopiati alle consonanti b, p, m, v; ed è notevole che presso la più parte dei popoli la m, la prima e la più molle delle consonanti labiali, predomina nelle parole esprimente l'idea di madre (come si riscontra nelle lingue greca, latina, italiana, francese, spagnuola, tedesca, inglese etc.) mentre in quella, che significa l'idea di padre, predomina il p, ed il b, la cui pronuncia esige più sforzo, il t, la f, il v, che solo più tardi si giunge a pronunciare. Il nome, l'aggettivo ed il verbo sono la triade originaria di tutto il discorso, come sono i primi elementi della proposizione e del giudizio. Ma la proposizione del fanciullo è da prima ellitica: uno solo di quei tre primi vocaboli vale per lui un'intiera proposizione. Da questi rudimenti od ossatura dell'umano linguaggio si svolgono poi tutti gli altri vocaboli, e la semplice proposizione va via via trasformandosi in frase ed in periodi, sicchè verso l'età dei cinque anni la facoltà della parola è tutta quanta disvolta. È cosa davvero mirabile e prodigiosa la potenza intellettiva e mnemonica dello spirito umano, che non peranco uscito d'infanzia giunge in poco più di quattro anni al possesso di pressochè tutto il patrimonio del linguaggio materno, e non solo affida alla memoria centinaia e centinaia di vocaboli, ma intende il significato di ciascheduno, e li adopera all'uopo componendoli in proposizioni, frasi e periodi e variandone la desinenza a tenore delle norme

grammaticali, di cui tuttavia non ha coscienza di sorta; e maggiore riesce la nostra meraviglia considerando come egli insieme colla lingua materna può imparare due o tre idiomi differenti ed esprimere in essi i suoi pensieri, mentre un giovanetto si affatica nello studio di due o tre lingue straniere impiegandovi assai più di tempo e con iscarso profitto.

In motu vita. Questa sentenza si avvera singolarmente nel fanciullo, che è tutto moto incessante, tutto semovenza irriflessa tantochè non cammina, ma salta, e parlando grida, e significando il suo sentire stride, fischia e canta. La sua attività esteriore fa le sue prime prove in giuochi, trastulli e balocchi, nei quali insieme con l'attività corporea si manifesta l'attività intellettiva e la facoltà immaginativa: è attività inconscia ed incomposta, che là si dispiega dove la porta l'istinto imitativo. La parola attesta in lui l'intelligenza, ma tale, che si piace del concreto, si volge al determinato ed al reale, e mostrasi avidissima de' fatti della vita ordinaria, dei fenomeni del mondo sensibile in quella che una vivissima curiosità lo punge di conoscerne il perchè: i suoi vocaboli, le sue imagini e ricordanze, i suoi sentimenti ed affetti hanno per oggetto gli esseri reali vuoi corporei vuoi spirituali, quali sussistono in natura, e le primissime loro manifestazioni più appariscenti. Le percezioni esterne gli entrano nell'animo copiose, non più come prima affollate, sconnesse, mal ferme, frammiste colle interne; poi qualche raggio di luce ricevono dalla riflessione incipiente, che le sbozza e ne compone i giudizi primarii ed i più semplici ragionamenti, e mettendo in atto la facoltà dell'astrarre e del generalizzare si solleva dai fenomeni particolari e dagli oggetti individuali alle leggi più ovvie ed alle idee dei generi e delle specie. L'animo fanciullo, ancora ignaro delle torture del dubbio, accoglie confidente la parola altrui e riposa beato nella credulità propria di chi non è per anco scaltrito dalle lotte della vita. E quest'ingenua fede congiunta con la schietta docilità e la spontanea obbedienza all'autorità esteriore, che gli addita la linea del dovere, contraddistingue la vita morale e religiosa del fanciullo, come della sua vita intellettuale è nota precipua la curiosità, della operativa l'istinto d'imitazione. Egli porta nel suo cuore Iddio, raffigurandoselo quale un gran Padre che lo guarda dall'alto e sogna gli angeli, che scendono dal cielo, e fantastica la befana e l'orco e le streghe, che malignano fra le tenebre. Così nell'infanzia medesima già si scorge preformata la vita umana tutta quanta e fisica e spirituale; laonde ignobilmente disconoscono la nostra natura que' cotali, che nel fanciullino veggono niente più che senso fisico ed istinto animale, quasichè un mero bruto possa dall'oggi al domani trasformarsi in uomo (1).

---

(1) Vedi la nota (c) in fine del volume.

§ III.

La gioventù.

Dalla seconda infanzia si svolge e fiorisce la gioventù, la quale viene bipartita in due periodi successivi, la puerizia e l'adolescenza.

Nella puerizia, età che scorre dagli otto sin verso ai quindici anni, la vita mostrasi esuberante a segno che straripa da ogni lato più balda e più intensa, che nella fanciullezza precedente. Mentre il corpo s'ingrandisce ed estendesi in lunghezza, l'organismo si compone ad un assetto stabile e permanente, il cervello ha compiuto il suo sviluppo, la fisonomia va disegnandosi più spiccata e consistente, il giovanetto mette persona. La facoltà motrice diretta da una volontà più illuminata e più sicura di sè, prende un indirizzo nuovo e razionale: al correre scomposto e sconsiderato sottentra un camminare ordinato e rivolto ad uno scopo, ai movimenti saltuarii, sconnessi, fortuiti dell'infanzia succedono i movimenti composti e governati da un concetto prestabilito, la danza, la corsa, il lanciare, le varie forme della ginnastica. Così si fa più viva nel giovanetto la coscienza delle proprie forze e del dominio, che gli spetta sul corpo suo egualmente che sul mondo esteriore. Ma il fatto veramente capitale, che impronta in modo singolare la puerizia, è l'attitudine del fanciullo a far uso della ragione, questo lume celeste, che splende ad ogni mente umana, questa facoltà dell' Infinito e del Divino, del giusto e dell'onesto, del Vero assoluto e dell'ordine universale. La ragione, di cui egli entra in possesso, come di cosa sua, è una vera e suprema rivelazione per lui. Illuminato da questo raggio fecondatore, tutto il suo essere si anima di nuova vita, tutte le sue potenze progrediscono ad un nuovo e più elevato ordine di cose. La ragione gli rivela una legge morale non più confusa e personificata nella persona dei genitori, ma in quella di Dio; e la sua volontà, diretta dall'idea del dovere, riporta le sue prime vittorie sull' istinto egoistico e sulle nascenti passioni, e sente il rimorso di una prima colpa. La ragione gli rivela un ordine universale; ed i suoi giudizi e ragionamenti non si fermano alla moltiplicità degli oggetti individuali ed alle idee astratte dei generi e delle specie, ma lo innalzano sino all'intuizione dell'essere ordinatore del cosmo. La ragione gli rivela la finalità delle cose, ed egli rivolge a scopi determinati le forme diverse dell'attività sua; esercita le sue forze muscolari all'acquisto di certe capacità meccaniche e della destrezza necessaria ai lavori manuali, vede nel giuoco non più un mero passatempo, ma un sollievo alle fatiche del lavoro: riguarda la scuola come luogo ordinato in servigio della sua coltura mentale, lo studio come mezzo per arricchire il corredo delle sue cognizioni, e quindi si

sforza di concepire l'idealità delle cose e la loro diversa importanza per la vita, aggiungendo all'osservazione esteriore la riflessione psicologica, all'istruzione de' suoi maestri le proprie investigazioni, ed alleviando la fatica che costa il sapere, colla gioia di averlo acquistato. La ragione gli rivela insieme col sentimento morale e religioso l'eccellenza dell'umanità; e quindi egli dilucida ed avviva la coscienza personale di sè e della sua dignità umana, appena preformata nella precedente infanzia: scorge che questa dignità risplende in tutte le creature a lui simili, ed eleva i suoi sentimenti sociali sino all'amore doveroso verso il genere umano, e dall'intuizione dell'eguaglianza di tutte le persone in faccia a Dio ed alla natura, impara quel rispetto vicendevole della libertà e dei diritti di tutti, su cui riposa l'ordine e la floridezza della convivenza sociale. Son queste le prime rivelazioni della ragione, la quale interviene bensì ad informare di sè tutte le potenze, ma essendo tuttora fanciulla ed in sull'esordire del suo sviluppo, tanto ancora non può da sommettere al suo sovrano imperio la vivacità dell'immaginazione, le lusinghe de' sensi, gli impulsi dell'istinto egoistico, le attrattive del mondo esteriore.

L'adolescenza, altro periodo dell'età giovanile, continua la puerizia e si protende sino al ventunesimo anno. Il corpo aumenta ancora di mole, ma è presso al termine del suo sviluppo. La vita fiorisce spontanea, non più inviluppata nel debole organismo della fanciullezza, non ancora aggravata dalle cure pensose dell'esistenza: essa traspare rigogliosa, bella, fresca nelle sue forme, dalla scioltezza dei movimenti, dalle grazie della persona, dal sorriso della speranza, da ogni funzione del corpo, da ogni aspirazione della mente. La ragione rinvigorisce e diffondendo la luce della riflessione psicologica nel mondo interiore dell'anima, suscita la coscienza della propria vocazione nello spirito del giovane, il quale prova aspirazioni, a cui più non risponde il mondo della realtà, e sull'ali di una fervida immaginazione spazia nei campi dell'ideale. Quindi non pago del presente si foggia col pensiero un ridente avvenire, vagheggia la gloria, la felicità, l'amore, si accende di generoso entusiasmo per ogni nobile, bella e grande azione, concepisce i più arditi propositi, ed ardente di libertà, fidente oltre modo nelle proprie forze si slancia alla conquista del suo ideale sfidando pericoli ed ostacoli d'ogni sorta. Anche nel culto del sapere egli spiega lo stesso ardore di mente, studia lavorando col proprio pensiero, e pieno di fidanza nella potenza della ragione s'immagina che l'universo sottoposto alle sue indagini debba rivelargli senza più ogni suo secreto. Ma ben tosto molti de' suoi sogni e delle sue vagheggiate speranze svaniscono al contatto della realtà; ignobili e prepotenti passioni si svolgono dal fondo del suo animo e mettono a durissima prova il suo sentimento morale e religioso, il suo nobile entu-

siasmo pel bello, pel grande, pel sublime; sente venir meno le forze per conquistare il suo ideale; in mezzo a' suoi studi s'insinua il dubbio, il quale sottentra così alla credulità infantile ed alla fede nella verità. Allora alle balde speranze ed alle fervide aspirazioni succedono le disillusioni, lo scoraggiamento e lo sconforto, ed egli vien tratto sul terreno della realtà e rimpiange l'ingenuità e la pace inconsapevole dell'infanzia. Ma la gioventù è potente di vita, l'anima si rinfranca nella lotta, si ritempra e si prepara così a quella severa e grave forma di esistenza, che è propria dell'età matura e virile.

§ IV.

Le prime origini dei problemi psico-fisiologici.

Pervenuta al termine dell'età giovanile la mente ha manifestato tutte le facoltà, quante stavano implicate nella virtualità sua, dalle più umili alle più elevate, e similmente il corpo ha condotto a perfetta forma tutti i suoi organi e si è disvolto nella pienezza delle sue funzioni. Nei periodi successivi, che proseguiranno il corso dell'esistenza sino al suo termine, più non ispunteranno facoltà nuove, ma tutto il processo della vita si assolverà nell'esercitare con diverso indirizzo e sotto molteplici forme quelle medesime, che già fecero mostra di sè. Questo fatto segna un punto importante nel cammino progressivo della scienza antropologica, la quale vede qui ragione di fare una breve sosta e rifarsi sui proprii passi prima di procedere oltre. Poichè rivolgendo essa indietro lo sguardo sulla via percorsa, scorge affacciarlesi davanti la serie compiuta delle potenze, in cui si dispiega l'attività della mente, e quindi le vien fatto di imprenderne lo studio e costruirne la teorica chiamandole ad ordinata rassegna, raffrontandole fra di loro, notandone i caratteri distintivi e l'operare di ciascheduna, divisandone le attinenze, e tutte poi componendole insieme nell'unità del soggetto, a cui appartengono. Nè qui si arresta, ma riguardando attentamente alle origini de' primi fenomeni mentali e fisiologici, in cui esse si sono rivelate, ne vede scaturire tutti quei grandi e capitali problemi, che poi ricompaiono sotto forme diverse in tutto il processo della scienza ed affaticano pur sempre la mente de' pensatori, problemi che riguardano la genesi delle umane percezioni, l'incipiente lavorìo dell'anima infantile, la rispondenza tra lo svilupparsi progressivo dell'organismo e l'esplicarsi dello spirito, le attinenze tra i fenomeni fisiologici ed i psicologici, tra la vita fisica e la mentale.

La facoltà sensitiva si venne rivelando sotto tutte le sue forme, esordiendo dalle sensazioni fisiche e dagli istinti animali e progredendo ai

sentimenti estetici ed umani, simpatici e sociali sempre più elevati sino al sentimento morale e religioso illuminato dalla ragione. L'intelligenza esplicandosi in corrispondenza colla sensitività si è manifestata nelle sue progressive funzioni del percepire esteriore e dell'intuizione interiore, dell'attendere e dell'osservare, dell'immaginare e del ricordare, del giudicare e del ragionare, del riflettere, dell'astrarre e del generalizzare e via via sino alla facoltà suprema della ragione. Similmente l'attività volontaria temperando a poco a poco l'egoismo infantile discorre fra le svariatissime specie di beni offerte dal sentimento e rischiarate dalla cognizione, esercita sopra di essi la sua facoltà elettiva, si inizia all'osservanza del dovere e si innalza sino alla libertà morale. Notando ad una ad una tutte queste potenze successivamente spuntate dallo sviluppo dell'infanzia e della giovinezza, l'antropologia ne fa argomento speciale e ne costruisce una teoria là dove si discorrono i poteri della vita. Qui però occorre tener conto dei problemi relativi, che si presentano spontanei al pensiero, sincerando il vero ed il certo dall'ignoto e dall'incerto intorno a fenomeni primitivi della vita fisiologica e mentale umana.

La psicologia e la fisiologia osservando, come al progrediente sviluppo dell'organismo nei successivi periodi dell'infanzia, della puerizia e dell'adolescenza corrisponda un continuo e regolare esplicamento dello spirito, sono concordi nel riconoscere il sistema nervoso cerebrale siccome organo necessario dell'attività esteriore dell'anima, ossia indispensabile condizione, perch'essa possa manifestare e svolgere quelle sue potenze, che riguardano il mondo sensibile esteriore. Siffatta proposizione generale viene a risolversi in questi pronunciati particolari, che si riferiscono alle singole parti comprese in tale sistema, quali sono i nervi, il cervello propriamente detto ed il cervelletto.

1. — I nervi sono organi indispensabili per accogliere le impressioni del mondo esterno e trasmetterle al cervello; impressioni, senza delle quali non si danno nè sensazioni, nè percezioni sensitive esterne.

2. — Il cervello è organo necessario, perchè l'anima avverta le impressioni esterne, e quindi ne provi sensazione e percepisca la cagione esteriore, che le ha prodotte.

3. — Adempiendo questa condizione fisiologica il cervello esercita un'influenza modificatrice sull'anima pensante, la quale anch'essa alla sua volta spiega sul medesimo la sua virtù operativa.

4. — Dacchè il cervello è mera condizione od organo dell'operazione intellettuale e niente più, consegue che il pensare appartiene all'anima. Non è un teorema della scienza fisiologica, bensì una pura e gratuita asserzione quella dei materialisti, i quali niegano l'esistenza dell'anima pensante riguardando l'atto intellettivo sicome una funzione cerebrale.

5. — Il cervelletto viene riguardato siccome l'organo, mercè del quale

l'anima coordina i movimenti corporei, il principio regolatore dell'equilibrio o della coordinazione della facoltà locomotrice soggetta all'impero della volontà.

Tutte queste proposizioni riguardanti l'intervento del sistema nervoso cerebrale nelle operazioni della mente sono verità di fatto fondate sull'osservazione e riconosciute concordemente dalla fisiologia e dalla psicologia. Ma quando si ricercano le intime ragioni di questi fatti, allora è che spuntano le oscurità e le incertezze e ciascun pronunciato suscita un problema.

1. — I nervi sono condizione indispensabile perchè le impressioni esterne vengano accolte e trasmesse al cervello: è incontrastabile verità. Ma in che guisa avviene l'impressione degli oggetti esterni sull'estremità periferica del nervo? In qual modo viene trasmessa al cervello? In qual punto della massa cerebrale vanno ad unificarsi le molteplici e differenti impressioni? La scienza fisiologica ci sa dire come è costituito l'apparecchio nervoso e sensorio, ma non ha una parola, che valga a risolvere siffatti problemi. Il fluido nervoso ed il fluido elettrico escogitati siccome veicoli delle impressioni esterne son due concetti ipotetici e niente più.

2. — L'impressione giunta al cervello si comunica all'anima e vi succede la sensazione. Ma come si spiega questo trapasso dall'una all'altra, mentre la sensazione è di tutt'altra natura da quella dell'impressione, siccome lo dimostra il fatto, che l'abitudine dell'impressione scema la sensitività? Anche l'origine della sensazione è un mistero fisiologico (1), come è un punto tuttora controverso, se l'anima sente nel cervello od in altra parte dell'organismo.

3. — Alla sensazione provata succede nell'anima la percezione o rappresentazione interiore dell'oggetto, che l'ha prodotta. Ma come mai gli oggetti nel fare impressioni sugli organi dei sensi possono lasciarvi una loro immagine od impronta perfettamente rassomigliante, mentre le rappresentazioni interne non hanno alcunchè di comune con essi? In che modo la sensazione può suscitare nell'anima l'imaginazione rappresenta-

---

(1) « Fra i più bassi processi psichici (quali sono la percezione sensitiva del rosso, dell'amaro, ecc.) ed il processo nervoso eccitante immediatamente queste sensazioni, esiste già un abisso insuperabile; noi dunque, in quel punto in cui l'anima viene chiaramente eccitata da un determinato agente esteriore, non siamo più al caso di riconoscere in che modo il movimento materiale speciale, la cui esistenza non può negarsi, vien trasformato in una *speciale* forma di sensazione; ancorchè di più si avesse la nozione (che ora non abbiamo) dei processi fisici e chimici speciali, i quali si compiono nell'apparato nervoso visivo, e che sono congiunti alle sensazioni specifiche dell'azzurro, del rosso, ecc., pure non si arriverebbe a spiegare l'essenza corrispondente della sensazione (Carlo Vierordt, *Elementi di fisiologia dell'uomo*, § 583) ».

tiva dell'oggetto sentito? Ecco un altro problema, rispetto al quale Mario Panizza nella sua opera *La fisiologia del sistema nervoso e i fatti psichici* a pag. 171 e 177 rigettando « l'assioma accettato dalla fisiologia del sistema nervoso, che gli oggetti esteriori per essere percepiti debbono fare impressione sugli organi dei sensi », assevera che « la teoria, secondo la quale la percezione delle cose esteriori si stabilisce mediante le impressioni che gli oggetti fanno sugli organi dei sensi, non ha alcun fondamento sperimentale ».

4. — Il cervello è l'organo all'anima necessario per la conoscenza del mondo esteriore. Ma in quale guisa, entro quali limiti e con quale delle sue parti esso concorre alla formazione del pensiero? In altri termini, in quale giusto rapporto sta l'attività del cervello colla funzione dell'intelligenza pensante e conoscente? La fisiologia può essa dimostrare, che il cervello sia assolutamente necessario, perchè la mente spieghi e manifesti non solo la sua attività riguardante il mondo fisico esteriore, ma altresì quelle sue virtù recondite e trascendentali, che si svolgono negli intimi penetrali della coscienza sicchè non le sia dato di pensare e di volere alcunchè senza il sussidio degli organi? Puossi egli ragionevolmente sostenere, che all'anima umana sciolta dal corporeo organismo torni affatto impossibile il sussistere in una vita futura, sebbene nello stato *attuale* della nostra terrena esistenza le operazioni dello spirito siano collegate colle funzioni fisiologiche del sistema nervoso?

5. — Il cervello consta di molti organi e parti diverse. Ciò posto, i singoli organi speciali, onde si compone, corrispondono essi alle singole e diverse funzioni della mente, siccome loro propria sede? Ecco nuovo problema e punto di controversia. « Gli sforzi fatti per attribuire ai singoli organi del cervello rapporti determinati con funzioni psichiche specifiche (scrive a questo riguardo il Vierordt al § 578 dell'opera citata) hanno avuto la loro radice in antiche vedute psicologiche.... si considerò l'anima come un aggregato di facoltà a sè, fra loro indipendenti, benchè stessero collegate mercè scambievoli azioni esterne. Oppostamente a tale opinione guadagnò sempre più terreno la convinzione dell'*unità* ed *indivisibilità dell'anima*, ed oggi si è lontani dal subordinare forze specifiche fondamentali a singole funzioni fisiologiche. Il ragionamento psicologico quindi, come l'esperienza fisiologica o medica non possono essere favorevoli ad ammettere speciali e numerosi organi cerebrali come località di specifiche funzioni psichiche ». Per contro il Richerand al numero 149 della citata sua opera, mentre riconosce necessaria all'unità dell'essere pensante l'esistenza di un punto centrale nel cervello, fa buon viso al sistema frenologico di Gall, ammettendo con lui una pluralità di organi cerebrali destinati alla pluralità dei fenomeni intellettuali. Il Bichat sostenne che non solo i due lobi cerebrali sono indispensabili

per la formazione del pensiero, ma debbono offrire una perfetta simmetria, senza la quale il giudizio non può essere retto. Per contro il Lallemand dimostrò che il rammollimento di un emisfero, distruggendo la sensibilità e la mobilità in una parte del corpo, non altera per niente le funzioni dell'intelletto.

6. — Sussiste una reciproca influenza tra la mente ed il cervello. Come si spiega quest'operosa colleganza tra l'anima ed il corpo? È tuttora un mistero per la psicologia e la fisiologia, come è un mistero per la fisica la trasmissione del moto. Il materialista rimuove la difficoltà attribuendo al cervello la virtù pensante; ma rovescia dal mistero nell'assurdo.

7. — Il cervelletto è l'organo, mercè cui l'anima compie e coordina i movimenti corporei. Ma in che modo essa comunica la sua volontà motrice all'estremità centrale del nervo, e con qual mezzo il nervo trasmette al muscolo il movimento ricevuto? Qual è il punto del cervello o del cervelletto, che risponde all'atto motore della volontà? « Per quali mezzi agisca la volontà per determinare i movimenti (osserva il Richerand nell'opera citata al medesimo luogo), e quali legami uniscano le forze sensitive alle potenze motrici, sono questioni insolubili nello stato attuale della scienza ».

§ V.

La virilità.

La virilità od età matura si stende dall'anno ventunesimo o venticinquesimo sin verso il cinquantesimo. Essa mostra il suo carattere distintivo nel perfetto equilibrio, in un armonico accordo tra l'organismo corporeo e l'anima razionale, tra la forza fisica e la forza morale, tra la vita vegetativa e la animale, tra la fantasia e la ragione, tra il sentimento ed affetto e la libera volontà, tra la vita interiore e la vita esteriore. L'organismo si è consolidato nella massima vigorìa delle sue forze e riesce così di perfetto strumento allo spirito, perchè possa addestrare la mano al culto delle arti meccaniche e liberali e spiegare nel mondo della natura la sua attività interiore. È l'età, in cui l'uomo ordinario mostra tutto ciò, che puote, ed il genio rivela tutta la sua potenza nel campo delle scienze, delle lettere e delle arti; l'età, in cui ciascuno rivela spiccata l'impronta della sua individualità personale, essendochè se, come si suol dire, un uovo somiglia ad un altro della stessa specie, se i neonati si rassomigliano assai, i giovanetti presentano minor somiglianza, e minore ancora gli uomini di matura età tanto che certe predisposizioni ereditarie scompaiono affatto.

Gli affetti liberandosi dalla prepotenza dell'istinto e sentendo l'impero della volontà illuminata dalla ragione riescono meno vivaci, ma per ciò stesso più gravi, più intensi e più profondi. I sensi fisici più non soggiogano la nostra attenzione colla novità delle loro impressioni, e la ragione dominando lo spettacolo delle cose esteriori si solleva libera e franca alle sublimi meditazioni della scienza. L'operosità virile è conscia di sè e si svolge in lavori di mano, d'ingegno, di vita civile, che fa singolare contrasto coi giocherelli e trastulli proprii dell'irriflessiva attività fanciullesca. La vita pratica e morale, facendo tesoro delle lezioni dell'esperienza, procede misurata e guardinga, circospetta nel suo operare, ed alla illimitata confidenza nelle proprie forze propria della balda gioventù è sottentrata la prudenza della vita operativa, che risponde alla scienza propria della vita speculativa. All'inconsapevole egoismo dell'infanzia ed ai sogni ideali della gioventù succede la serietà della vita intenta all'adempimento dei còmpiti sociali, all'esercizio delle professioni.

Un fenomeno psicologico meritevole di profondo esame presenta in alcuni pensatori la virilità: la speculazione entra in lotta colle credenze religiose insino allora conservate nell'intimo dello spirito, ed assoggettandole alla critica le sacrifica alla scienza siccome inconciliabili colla libera ragione.

§ VI.

La vecchiaia.

Alla virilità succede lenta e grave la vecchiaia, la quale viene comunemente divisa in due distinti periodi, che prendono nome l'uno di caducità, o *grandaevitas*, o età provetta, *senectus prima*, *senectus cruda*, l'altro di decrepitezza o *longaevitas*. Intorno il carattere essenziale della vecchiaia vennero pronunciati giudizi i più disparati da chi contemplandola con uno sguardo superficiale ed esclusivo si fermò alle sue accidentalità esteriori invece di penetrarne l'intima natura. Evvi chi misurando il valore della vita niente più che dalle voluttà corporee riguardano la vecchiaia come una deplorabile sventura, come uno squallido deserto brullo di ogni piacere, che conforti l'esistenza. Ma oltrechè il pregio della vita non si estima dalla forza digestiva dello stomaco, o dalla squisitezza del gusto e dell'odorato, o dalla potenza muscolare, gli è cosa di fatto, che, come il fanciullo vagheggia di essere adolescente e l'adolescente già vorrebb'essere tenuto in conto di uomo fatto, così tutti poi fanno voti in cuor loro di campare sino alla più tarda vecchiaia, la quale non va quindi riguardata siccome una mala ventura: e se gli è vero, che il vecchio più non possiede quel dominio sulla na-

tura esteriore, che è dote singolarissima della virilità, non è men vero, che anche all'uomo maturo vien meno quello slancio d'immaginazione, che è proprio della gioventù, come il giovane rimpiange la beata infanzia ignara delle miserie e delle gravi faccende della vita.

Altri la vecchiaia riguardano siccome l'età degli acciacchi e dei malanni, il periodo dell'estrema degradazione umana, il comune ritrovo di tutti i difetti anche più disparati, quali la curiosità e l'indifferenza, la versatilità e la caparbieria, la timidità e l'intolleranza; ma non avvertono cotestoro, che questa caterva di acciacchi, di malanni e di difetti non sono già il carattere universale ed intrinseco dell'età senile, bensì una triste eredità lasciata da una gioventù o da una virilità sciupata nelle scioperatezze o corrotte dalla sensualità della vita. Volgendo l'occhio al deteriorarsi dell'organismo alcuni sentenziano che insieme colle funzioni fisiologiche si vanno proporzionalmente infiacchendo le facoltà dello spirito tutte quante, e ne arguiscono che la vecchiaia è una decadenza, una prostrazione, uno sfinimento del corpo e della mente ad un tempo, mentre l'attività dell'anima razionale, chi intentamente la contempli, anche allora non isminuisce essenzialmente, bensì muta soltanto indirizzo, e si manifesta sotto forme meno appariscenti e più intime. È un fatto incontestabile questo, che accanto al deperimento organico della vecchiaia può mostrarsi il vigore dell'animo e della mente, e che mentre l'organismo langue sotto l'agonia della morte e giace tutto quanto sconvolto, lo spirito può mantenersi lucidissimo e tutto consapevole di se medesimo. L'esperienza ci porge l'esempio di vegliardi, che in un corpo spossato dalla malattia mostravano in atto le più sublimi facoltà dello spirito, e Seneca nella ventesimasesta delle sue epistole scrisse di sè queste memorabili parole: « Inter decrepitos me munera et extrema tangentes. Gratias tamen mihi apud te ago. Non sentio in animo aetatis iniuriam, cum sentiam in corpore tantum vitia, et vitiorum ministeria senuerunt. Viget animus et gaudet, non multum sibi esse cum corpore, magnam partem oneris sui deposuit, exultat et mihi facit controversiam de senectute ». Emanuele Kant eludeva il marasmo della sua ottuagenaria età discorrendo sovra argomenti di fisica e di chimica; e pochi giorni prima della sua morte, già fatto estraneo a tutte le vicende della vita comune, si rianimava ad una questione di etnografia, svolgendo a lungo e vivamente il suo concetto. Altri infine spingendosi fino a negare all'anima una sostanzialità e sussistenza sua propria, distinta da quella del corpo, e quindi avvisando che la vita mentale si spegne col dissolversi del corporeo organismo, sono logicamente condotti a riguardare la vecchiaia siccome un ineluttabile avviamento verso il nulla: ai loro occhi l'uomo invecchiato è l'uomo, che assiste alla lenta distruzione di tutto il suo essere personale, all'annientamento finale di tutto

se stesso. Ma questo concetto, più che ogni altro, si dispaia dalla verità, come apparirà dalle considerazioni, che verremo facendo intorno quest'argomento.

Ponendoci ora a disaminare con uno sguardo accurato e comprensivo gli intimi cangiamenti, che la vecchiaia introduce nel corso generale della vita, e le forme effettive, sotto cui si manifesta, ne vedremo scaturire questo suo proprio ed essenziale carattere, che cioè la vita umana va a poco a poco ritirandosi dal mondo esteriore per raccogliersi tutta nell'intimità di se stessa.

Osservando per prima la vita fisica, un profondo mutamento vediamo disegnarsi nella compagine delle membra e nelle funzioni vitali. L'organismo si contrae in se stesso: la massa del corpo diminuisce: le ossa si assottigliano e scemano di peso e di volume: il colorito si offusca: la digestione illanguidisce: il cuore rallenta le sue contrazioni: si arresta la secrezione e l'affluenza degli umori e per conseguente la fibra irrigidisce ed i nervi anch'essi diventano gracili e secchi. Per questo irrigidirsi della fibra e de' nervi le funzioni proprie della vita animale, quali sono la sensitività esteriore ed il movimento delle membra vanno notevolmente declinando. Infatti gli organi sensori male rispondono alle impressioni esterne e si spossano in sensazioni languide e vaghe. I nervi ottici essendo affievoliti, le immagini degli oggetti si presentano allo sguardo oscure e come avvolte in una penombra. L'udito si ottunde, il tatto s'intorpidisce anch'esso per l'indurirsi della cute, e pressochè solo fra tutti i sensi il gusto mantiene la sua attività vegliando alla conservazione della vita fisica. Di tal guisa i sensi speciali vengono meno gradatamente e si perdono in quella vaga sensibilità generale, che preesisteva nell'organismo del neonato. Similmente la facoltà locomotrice intorpidisce al pari de' sensi e perde della sua flessibilità e pieghevolezza: il vecchio si muove lento, a fatica e talfiata tremolante, e più che il movimento ama il riposo.

In questo generale decadimento dell'organismo tutto annunzia, che i vincoli col mondo esteriore si vanno rilassando e che la vita si ripiega in se medesima. Il vecchio più non sente tutta la potenza della natura, che si muove a lui dintorno e guarda con occhio d'indifferenza gli avvenimenti, che si svolgono sulla scena del mondo; e questo rallentamento dei rapporti esteriori si rivela altresì nella forma propria del suo sonno, che è frequente, ma breve, leggero, continuamente interrotto e talfiata turbato da fantasmi, talchè direbbesi piuttosto uno stato intermedio tra la veglia ed il riposo. Gli è in seno di questa vita intima che l'anima esercita ancora la sua attività, giacchè se il mondo esterno sfugge alle facoltà dello spirito, non perciò queste languiscono inoperose ma si muovono in un altro ordine di idee e rivestono altra forma. Più

che ad estendere il suo dominio nel campo del sapere e dell'operare, il vecchio è intento a conservare i risultati della sua attività passata: il suo spirito vive di questi frutti del suo lavoro conservati nell'intimo della sua coscienza, sovra di essi raccoglie i suoi pensieri, di essi nutre i suoi sentimenti ed affetti. Mentre il presente non lo interessa granchè, il passato rivive davanti la sua memoria, e (cosa singolare) egli ritorna col pensiero alle vicende de' suoi primi anni e se ne compiace, mentre dimentica i casi della sua età adulta, quasi che sia intendimento della natura il riannodare insieme i due estremi della vita umana, l'infanzia e la vecchiaia. Di Kant si narra che in mezzo allo sfinimento della sua decrepita età risorgeva in lui la ricordanza delle canzoni, che aveva udito cantare per le pubbliche vie nella sua infanzia, con tale vivezza ed energia da non potersene in verun modo liberare. Ed il Rousseau nel primo libro delle sue *Confessioni* così scrive di se medesimo: « Sono corsi trent'anni dalla mia uscita da Bossey senza che mai ne richiamassi con diletto le unite memorie, ma dacchè declino dalla età matura alla vecchiezza sento che rinascono quelle ricordanze, mentre altre si oscurano, ed esse si dipingono alla mia memoria in forme che aumentano di giorno in giorno di allettamento e di forza, quasi che sentendomi sfuggire la vita, mi aiutassi di ripigliarla a' suoi principii. I menomi fatti di quella età mi piacciono solo perchè sono di quella età. Io mi rammemoro di ogni accidente di luoghi, di persone, di tempi ». Questo ritorno del memore pensiero verso l'età infantile ci spiega il perchè il vecchio, mentre schifa il gran mondo sociale, sentesi soavemente attratto verso i fanciulli, segnatamente i suoi nipotini, li contempla con occhio di compiacenza, si trastulla e quasi rimbambisce con essi.

Come la memoria, così anche la ragione mantiensi viva ed attuosa nella vecchiaia, mutando soltanto il tenore del suo operare. Il vecchio conserva nei penetrali della sua mente le tante conoscenze particolari, che venne successivamente acquistando in tutto il corso progressivo della sua vita; e la ragione facendo tesoro della sua lunga esperienza s'innalza alla saggezza, che è la dote preclara di questa età, giacchè in mezzo alla illimitata moltiplicità di fatti, di fenomeni, di avvenimenti tutti mutevoli, particolari e relativi contempla quello, che vi ha di perenne, di universale, di assoluto, vale a dire i principii del giusto e dell'onesto, che rimangono saldi ed inconcussi fra il variare delle vicende umane, le leggi costanti e perpetue, su cui riposa l'ordine dell'universo e la stabilità degli esseri. Colla mente rivolta all'immutabile, all'eterno, al divino, guarda con occhio d'indifferenza le novità del giorno, e la caducità delle cose, è fatto superiore alle illusioni della vita, e ferma l'animo ed il volere nella pura moralità non più agitata dalla tempesta delle passioni, nè sconvolta dagli slanci impetuosi dell'immaginazione.

Egli non ispera più nulla quaggiù, non ha più nessun avvenire in terra, ma se chiude l'animo alle speranze mondane, lo apre a quelle di una vita futura e fissa la sua mente in Dio, principio e termine delle esistenze. Così lo spirito umano non invecchia col corpo, ma vive una vita più intensa nell'intimità di se stesso, e mentre le sue facoltà inferiori illanguidiscono e vengono meno, le potenze più nobili ed elevate vigoreggiano e spiegano una virtù novella spaziando in una sfera assai più ampia e sublime, come venne dimostrato dal Carus, *Psicologia*, t. 2, pag. 80, dal Ritter, *Dissert. de naturali organismi humani incremento*, art. 6, dal Burdach, *Fisiologia*, t. 5, pag. 130, 532, e da altri illustri fisiologi.

La vitalità persistente dell'anima anche nella più tarda età viene altresì chiarita da alcuni fenomeni fisiologici, che per quantunque singolarissimi e rari non mancano del loro significato; alludo al ringiovanire di alcune parti dell'invecchiato organismo. Gli annali di medicina riferiscono non pochi casi di persone attempate, in cui apparvero nuovi denti al posto de' caduti, e ne citano esempi il Serres, il Jahn, lo Slave, il Gœze, lo Seiler, il Meckel, il Weber. Il Sinclair adduce fra gli altri l'esempio di un uomo, a cui nell'età di 105 anni spuntarono capelli neri e nuovi denti, e riferisce pure il caso di un certo Vivan, che nell'età di 100 anni riacquistò non solo altri capelli e nuovi denti, ma altresì la quasi perduta facoltà della vista, sicchè leggeva i caratteri più fini e visse ancora dieci anni in tale stato. Questi fenomeni attestano la persistenza della vitalità interiore in cui soltanto hanno la loro spiegativa ragione.

Anche nell'ora estrema della vita, quando l'organismo si strugge nell'agonia della morte, l'anima sfolgora di insoliti lampi di intelligenza e si eleva a profonde ed arcane intuizioni. Enrico Meyer di Berlino, ai suoi cari, che piangevano intorno a lui agonizzante, tenne un commovente discorso sulla vita e sulla morte, poi assopitosi per qualche ora, si ridestò pronunciando queste ultime parole: Lasciatemi partire, la terra non è un soggiorno, dove l'uomo debba fermarsi. Burdach narra di un medico di sua famiglia, il quale un'ora prima della sua morte parlava del mistero dell'esistenza, che gli sarebbe stato svelato (*Fisiologia*, t. 5, p. 411). Qualche minuto prima di chiuder gli occhi per sempre, Herder sclamava: Come tutto mi pare chiaro in questo momento! Questo solo mi rincresce, che non mi è più dato di comunicarlo agli altri. Gli annali di medicina riferiscono esempi di infermi, sia adulti, sia fanciulli, che esattamente predissero il giorno e l'ora del loro trapasso, e di mentecatti, che nel giorno estremo della loro vita ricuperarono la lucidità della ragione.

§ VII.

La vita oltremondana.

La vecchiaia si chiude colla morte. Ma la morte è forse un salto precipitoso dell'anima nei ciechi abissi del nulla od una sua trasformazione esteriore più elevata? È l'annientamento di tutto il nostro essere personale od un trapasso ad una nuova e superiore sfera di esistenza? A noi, che abbiamo sin qui seguito col pensiero tutto il corso temporaneo dell'esistenza attraverso i suoi successivi periodi, si affaccia ora spontaneo il problema, se esso si chiuda risolvendosi nel nulla, o vada a metter capo ad una seconda vita futura, e questo problema non si presenta soltanto alla mente dell'antropologo; ogni uomo giunto al termine de' suoi giorni, si domanda, pensoso di se stesso: che sarà di me? Qui ci troviamo davanti ad un alto mistero, non però buio tanto, che in mezzo all'oscurità sua non ci appariscano punti luminosi, che ne lascino intravvedere il fondo; e l'ignoranza medesima, in cui ci troviamo di molti e gravi particolari, ci deve rattenere dal trascorrere a ricise negazioni. Che il poter della morte disfaccia il nostro organismo ed arresti per sempre le funzioni della vita vegetativa ed animale lo sappiam di sicuro, essendo un fatto della quotidiana esperienza sensibile; ma che anche l'anima razionale venga distrutta, questo non lo vediamo punto per esperienza di sorta, o propria od altrui, e da ciò solo, che essa esteriormente non si manifesta, non è logico arguirne, che più non sussista in verun modo. Similmente, come avvenga, che l'anima si separi dal corpo, non ci vien fatto d'intenderlo, per la stessa ragione, per cui non giungiamo a comprendere in qual modo essa siasi vitalmente unita col germe primordiale umano e mantenga tuttodì questa sua unione coll'organismo corporeo; ma è un ragionare a ritroso della logica questo: l'anima, sopraggiunta la morte, vien separata dal corpo; dunque cessa di sussistere.

Ripigliamo il problema ricercando se la vita presente, compiuto l'ultimo suo stadio, la vecchiaia, varcato il suo termine naturale, la morte, sia continuata da una vita futura oltremondana. Questa ricerca assume qui un carattere ed un indirizzo affatto speciale dalla natura dell'argomento, che stiam discorrendo: non si tratta già di discutere l'immortalità dell'anima con ragionamenti metafisici e trascendentali; occorre invece contemplare lo stato della vecchiaia dapprima in se stessa, poi ne' suoi rapporti colle età precedenti, osservando ad un tempo quale si presenta l'anima nei successivi periodi della vita e segnatamente nelle sue attinenze coll'organismo corporeo, e muovendo dall'osservazione di questi fatti argomentare all'esistenza della vita futura. Riguardata nel

carattere suo proprio la vecchiaia (già lo abbiamo avvertito) è un periodo di raccoglimento, in cui la vita esteriore va cedendo il campo alla vita interiore. L'anima si ritira a poco a poco primamente dal mondo esterno, con cui più non armonizza il suo spossato organismo; poi dalle parti periferiche del suo corpo si ritrae negli organi centrali, e quivi se ne rimane finchè abbandoni al poter della morte anche questi ultimi avanzi del suo domicilio. Essa si è chiusa in se medesima come la crisalide nel suo bozzolo, e vive nascosta in sè, vive nella contemplazione di un mondo soprassensibile, oggetto delle sue facoltà più sublimi ed indipendenti dall'organismo corporeo, vive degli acquisti ideali e delle conoscenze relative al mondo fisico e sociale, in cui si è svolta la sua vita trascorsa, conoscenze, che rimasero in lei come parte integrale del suo sviluppo. In questa vita latente, che non apparisce ai sensi, l'anima riposa dal lavoro quaggiù compiuto, scorge che nè il suo corporeo organismo, nè il mondo fisico e sociale rispondono all'ideale infinito, a cui aspira, sente che la sua energia interiore, sempre inesauribile, è chiamata a nuove manifestazioni, ed esce dal suo involucro come la crisalide dal suo bozzolo, per ripigliare in altre regioni il suo eterno cammino. Se dalla vita latente nel germe umano ancora informe l'anima svolse un compiuto organismo corporeo mirabilmente armonico nelle sue parti e nelle sue funzioni, perchè mai da una vita nuovamente raccolta in sè e latente non potrà essa sviluppare nuovi atteggiamenti, circondarsi di un altro involucro innovato, che si acconcii a pensieri e sentimenti di un ordine più elevato, e che la ponga in rapporto con nuovi mondi in luogo di quello scomparso da' suoi sensi, pur mentre essa conserva la coscienza del suo passato e mantiene immutabile la sua natura ordinata al possesso del Vero, del Bello, del Buono infinito?

Contemplare la vecchiaia sotto il suo esclusivo aspetto, ossia come una fase particolare dell'esistenza, non basta: occorre altresì por mente al vincolo di continuità, che la collega con tutte le altre età della vita, che la precedettero e la prepararono; e da questo suo riguardamento vedremo scaturire un nuovo raggio di luce ad illuminare il proposto problema. Gli stadii successivi della presente esistenza si disvolgono gli uni dagli altri per guisa che lo spirito umano ascende ad una manifestazione sempre più perfetta del proprio essere e mostra di aspirare ad uno stato ideale così sublime da non potersi raggiungere quaggiù. A mano a mano che si svolge la vita umana « lo spirito va dilatando il suo dominio sul corpo e le facoltà superiori dell'anima si elevano ad una ricisa preminenza sulle inferiori. Nell'infanzia l'attività de' sensi la vince su tutte le altre, l'anima è tutta quanta rivolta verso il mondo esterno e cerca solo di conoscere la parvenza delle cose; ma col crescere dell'età l'impero dei sensi esteriori va sempre più restringendosi, mentre

la potenza del senso interiore sempre si aumenta. Nel periodo del bollor giovanile l'immaginazione dispiega tutta la vivacità sua ed il pensiero erra alla ventura nei vasti dominii del possibile. Durante l'età matura le facoltà superiori e le inferiori si compongono ad equilibrio e le forze, pressochè ripartite in pari modo tra il mondo esteriore ed il mondo interiore si rivolgono verso la salda realtà. Da questo punto l'intelligenza acquista un dominio sempre smisurato ed assoluto sulle forze inferiori dell'anima, che sino allora erano rimaste mezzo, anzichè scopo: l'uomo meglio apprezza la legge della necessità; il suo mondo interiore, che va ogni dì più staccandosi dal mondo esteriore, divien più potente: i portati medesimi della sua propria vita assumono a' suoi occhi un carattere oggettivo, ed alloraquando alla perfine riesce incapace di nuovi acquisti, la contemplazione di quanto ha conquistato vale quanto il gaudio dell'operare (1) ». Or bene se ogni periodo dell'esistenza segna un progresso compiuto sull'età passata e prepara un nuovo progresso dell'età futura, perchè mai la vecchiaia non dovrà alla sua volta dischiudere allo spirito una vita futura, nella quale si innalzi ad una nuova e più perfetta forma di essere? Può egli sostenersi da senno, che l'anima nostra nell'atto stesso che è pervenuta alla limpida coscienza di sè, e sta raccolta nella contemplazione dell'infinito e dell'eterno, in cui rinviene la sua origine divina, venga meno del tutto disciogliendosi dai vincoli del corpo? È forse cosa conforme ai principii della ragione ed alle leggi universali del creato, che tutto questo splendido e mirabile sviluppo dello spirito umano attraverso il corso temporaneo dell'esistenza vada in un attimo a scomparire nel nulla?

Non così la pensano i materialisti, i quali abbracciando collo sguardo tutto il corso dell'esistenza dall'infanzia alla vecchiaia ne argomentano che siccome l'anima mostra di avere comuni col corpo le vicende e le fasi evolutive della vita, così ha comune con esso la sorte finale, e *l'anima col corpo morta fanno.* L'anima, osservano essi, spunta insieme col corpo, cresce ed invecchia con esso. I piccoli fanciulli hanno debole e molle la virtù dell'animo, come hanno tenere le membra e vacillante il piede. Crescendo e rafforzandosi il corpo, anche più robusto è il vigore della mente adulta. Se il corpo langue invecchiato e le membra vengono meno affrante dal tempo, anche l'ingegno zoppica, la mente farnetica insieme colla lingua, tutto invanisce, ed anima e corpo si dissipano in un sol punto. Questa argomentazione, mentre sembra posare sopra una sincera e perfetta osservazione della realtà, non è che una speciosa apparenza, essendochè si fonda sopra un erroneo concetto delle

(1) Burdach, *Trattato di fisiologia*, t. 5, pag. 567.

attinenze tra l'anima ed il corpo (1). Esso infatti muove dal presupposto, che tra la vita fisica e la mentale vi corra una corrispondenza assoluta, un parallelismo perfetto in ogni suo punto, poi esagera questa corrispondenza sino a scambiarla per una identità dell'anima col corpo sicchè la distruzione di quella verrebbe come necessaria e natural conseguenza del dissolvimento di questo. Anzi tutto non è punto vera l'ipotesi del materialista, che cioè nelle successive età della vita ai mutamenti, che si compiono nell'organismo corporeo, corrispondano in modo assoluto ed onninamente perfetto le manifestazioni dello spirito. Già abbiamo posto in sodo, che nella vecchiaia l'organismo si logora e si strugge tutto quanto, mentre le facoltà mentali non esinaniscono, ma si spiegano sotto una forma nuova e più elevata. L'esperienza viene ad aggiungere esempi non rari di una adolescenza, in cui le potenze dello spirito mostrano uno sviluppo superiore all'età, e di una virilità, in cui alla forza e robustezza dell'organismo non corrisponde per nulla la vigorìa della mente. Arroge, che il nascere, il crescere e lo sminuirsi del corpo è di tutt'altra natura del nascere, del crescere e dello sminuire, che soglionsi attribuire all'anima, e che lo affievolimento di un apparecchio sensitivo non è tutt'uno coll'affievolimento dell' intelligenza. Se adunque i vocaboli *infanzia*, *gioventù*, *virilità e vecchiaia* sono siffattamente proprii del corporeo organismo da non potersi attribuire allo spirito senza assumere un senso translato ed analogico, se la corrispondenza tra la vita fisica e la vita mentale non è assoluta ed inalterabile, se l'anima non sempre si risente dei mutamenti e delle vicende del corpo, ne consegue sino all'evidenza, che è un solenne sofisma il sentenziare, che l'anima ed il corpo sono due sostanze identiche, epperò entrambe mortali per ciò solo che hanno fra di loro una vicendevole dipendenza.

Il parallelismo, che noi pure riconosciamo entro certi limiti, fra lo

---

(1) « Præterea gigni pariter cum corpore et una
Crescere sentimus, pariterque senescere mentem.
Nam velut infirmo pueri teneroque vagantur
Corpore, sic animi sequitur sententia tenuis:
Inde, ubi robustis adolevit viribus ætas,
Consilium quoque maius et auctior est animi vis:
Post, ubi iam validis quassatum est viribus ævi
Corpus, et obtusis ceciderunt viribus artus;
Claudicat ingenium, delirat linguaque, mensque:
Omnia deficiunt, atque uno tempore desunt.
Ergo dissolvi quoque convenit omnem animäi
Naturam, ceu fumus in altas aeris auras:
Quandoquidem gigni pariter, pariterque videmus
Crescere, et, ut docui, simul ævo fessa fatisci
(LUCRET, *De rer. nat.*, lib. 3, v. 446-459) ».

svolgimento dell'organismo e quello dello spirito nelle differenti età della vita, non solo non porta di necessità all'identità dell'uno coll'altro, ma anzi rimarrebbe inesplicabile ove non si riconoscessero quali due sostanze distinte, eppure congiunte da reciprocanza d'azione. L'organismo corporeo è condizione per le manifestazioni esteriori dell'anima nella sfera di questo sensibile universo circostante; ed ecco il perchè essa dispiega sempre più ampia e doviziosa la sua vita a mano a mano che l'organismo perfezionandosi col progredire dell'età, fassi più valido e più acconcio strumento al suo operare, mentre il suo lavoro riesce stentato o soffre una sosta, quando lo strumento corporeo diventa difettoso o logoro, in quella guisa che ad un citaredo pur valentissimo non viene fatto di trarre un'armoniosa melodia da una lira scordata od infranta. Ma l'anima sovrasta pur sempre all'organismo corporeo, essendone il principio informatore, e dacchè possiede virtù, proprietà, attitudini essenzialmente sue e non dovute al corpo, perchè non potrà sussistere anche separata da esso e ricongiungersi ad altre sostanze spiegando in altra forma le potenze sue proprie? Di questa verità una lontana analogia ci viene pôrta dal mondo stesso della natura fisica, dove dissolvendosi un composto di due sostanze corporee eterogenee ciascuna di esse conserva la sua individua sussistenza, pronta a ricomporsi con altre sostanze ed emettere nuove efficienze. — Ma e non avete voi riconosciuto or ora, che l'organismo corporeo, e segnatamente il sistema nervo-cerebrale, è all'anima condizione essenziale del suo operare? A lei adunque, quando sia da esso separata, torna impossibile il vivere più oltre, e pensare e volere. — Impossibile no, rispondo io, giacchè il corpo attuale riesce bensì necessario allo spirito perchè viva in rapporto col mondo fisico, che ne circonda, ma questo mondo esteriore, che sta presente ai nostri sensi, non è se non una parte impercettibile di quell'universo corporeo, che si estende immenso nello spazio; epperò niente vieta che l'anima possa mutare la condizione del suo esterno operare per mettersi in rapporto con altri mondi. Questo suo nuovo modo di essere non solo non contiene in sè alcunchè di irragionevole o di inverosimile, ma è affatto rispondente a quell'inestinguibile desiderio dell'infinito, in cui si mostra la prerogativa singolare dell'anima umana (1); onde osserva S. Tommaso, che per l'anima separata dal corpo evvi un modo di esistere dif-

---

(1) « Se l'embrione, giunto al termine della sua maturità, ed esaurito il piccol mondo del suo uovo, lo rompe e ne rigetta lungi i frantumi per islanciarsi in mezzo della vita terrestre, l'anima, che ha raggiunto il suo scopo quaggiù, può staccarsi dalla terra abbandonandole il suo corpo per andare in cerca di più ampi sviluppi in altra parte dell'universo. L'epoca normale della morte, come quella della nascita, è l'aurora di una vita novella (BURDACH, *Fisiologia*, T. 5, pag. 563) ».

ferente dall'attuale (*Alius essendi modus*, egli scrive nella *Summa Theolog.*, I, 89, 1.), giacchè dal fatto, che di presente essa vive unita col corpo attuale, non consegue che la cosa avvenga di necessità assoluta, sicchè ripugni il contrario. La stessa oscurità in cui ci troviamo avvolti, allorchè ci poniamo a determinare in quale guisa e sino a che segno il sistema nervoso cerebrale intervenga nelle operazioni mentali, basterebbe a rattenerci dal precipitoso sentenziare impossibile e ripugnante la permanenza della mente sciolta dal presente organismo.

A tutte queste considerazioni riguardanti l'esistenza di una vita futura ed attinte dall'esame dell'estremo periodo della mortale esistenza, io non intendo di attribuire un valore logico e razionale, che non abbiano in realtà. Giacchè non fu animo nostro di proporci a risolvere il problema dell'immortalità dell'anima per iscopo deliberato; esso invece sorse spontaneo dai nostri studi intorno il corso temporaneo della vita, epperò non ci erano consentite altre riflessioni, se non quelle sole, che venivano consigliate dalla natura dell'argomento. Alla metafisica impertanto lascio il còmpito di addurre prove solide ed inconcusse dell' immortalità dell'*io* umano; e riconosco di buon grado che gli argomenti da me esposti abbisognano di essere rincalzati da altri più decisivi: tuttavia pur quali sono, adempiono al mio intento, siccome quelli che se non giungono a convincere il materialista e rapirgli l'assenso della mente al principio spiritualistico, hanno però forza sufficiente di scrollare i suoi convincimenti e persuaderlo che gli manca ogni ragione per sentenziare, come egli fa in modo riciso ed assoluto, essere cosa affatto impossibile, assurda, ripugnante l'esistenza futura dello spirito disciolto dall'organismo corporeo attuale. Di fronte alle considerazioni da noi esposte, la ragione lo consiglia alla manco di dubitare della sua sentenza e tenersi in un prudente riserbo.

I seguaci dello scetticismo e del materialismo invano si argomentano di scrollare le basi dell'universale credenza in una vita oltremondana o futura, giacchè le ragioni di questa agevolmente si rinvengono nell'essenza medesima dello spirito umano, il quale è fecondo di un perfezionamento, di cui non ci è dato misurar i confini. La mente non conosce la morte, la persona rimane indestruttibile. La vita di un essere personale è suscettiva di tale sviluppamento da non potersi rinchiudere nella cerchia di questo spazio e nei limiti di questo tempo. Ripugna che un soggetto fatto per l'Infinito, qual'è il Vero, il Bello, il Buono, Iddio, possa esaurire l'attività sua e compiere la propria essenza entro a questo mondo corporeo; e per quantunque avanzi in suo corso la civiltà, lo spirito umano sentirà pur sempre nell'intimo di sè nuove aspirazioni, cui essa è impotente ad adempiere. L'ideale dell'umana natura trascende ben alto la sfera della vita presente e la cerchia della materia, e la terra non è che un punto dell'immensità sua. Il materialismo proclamante

che tutto questo gran dramma della vita umana finisce collo sfacelo dell'organismo corporeo, è dottrina, che non solo agghiaccia e stringe il cuore, ma altresì offende i principii della ragione e della scienza. In sua sentenza, tutto quaggiù è uno scomporsi e ricomporsi di organismi e di elementi, tutto si scioglie e si rifà: rassegnarsi a questa gran legge della madre natura, che è la materia, e scomparire in mezzo a questo vortice universale di forme colla certezza, che i nostri atomi materiali andranno a ricomporre altri esseri, ecco il sommo della sapienza. Ma alla mia ragione apparisce la ben meschina e povera cosa questa madre natura, la materia, che non possedendo se non una determinata quantità di atomi elementari e di organi, non ha virtù di comporre nuovi esseri senza togliere forma, esistenza e vita a me, che già la posseggo, per chiamare a nuova vita esseri, che ancora non sono!

Capo IV.

La vita fisica e la vita mentale.

La dualità di sostanze onde l'essere umano si elementa, arguisce in lui una duplice vita, fisica l'una, propria del corpo, mentale l'altra, propria dello spirito. La vita fisica distinguesi in vegetativa od organica ed in animale: quella scorre per tre momenti, che sono il crescere, il nutrire, il generare, questa si mostra sotto la forma di sensitività e di semovenza locale. In virtù di questo suo principio la vita animale contempera in se stessa sollevati ad unità superiore i tre momenti inferiori della vita vegetativa, sicchè amendue insieme si compongono ad armonia nell'unità dell'organismo corporeo. Alla sua volta la vita spirituale si specifica in intellettiva, che emerge dalla sintesi dell' intelligenza e del sentimento intellettivo, non disgiunte però nè quella nè questo dalle altre umane potenze; in morale, che risulta dal simultaneo e concorde sviluppo della libera volontà e del sentimento morale, congiunti amendue colle altre facoltà; in affettiva, che rampolla dalla sensitività svolgentesi insieme coll' intelligenza e la volontà. Ma anche qui evvi distinzione ed unione ad un tempo, essendochè l'umano intendere mira come a suo termine di perfezione all'operare, e l'attività volontaria alla sua volta torna impossibile senza il lume della conoscenza. Quindi la vita fisica si manifesta in una classe particolare di fenomeni, pei quali l'organismo corporeo si svolge, si nutrica, si conserva, sente, si muove per virtù propria e si riproduce in nuovi organismi congeneri: tali sono la respirazione, la nutrizione, la digestione, la circolazione del sangue, la secrezione degli umori, le impressioni e sensazioni di piacere e di dolore, le percezioni sensitive, i movimenti istintivi. La vita mentale per contro

si sviluppa in un altro ordine di fenomeni, per cui lo spirito va via via sollevandosi al Vero, al Buono, a Dio, cioè i pensieri, i sentimenti estetici e morali, i propositi e le libere determinazioni della volontà.

Queste due forme di vita, la fisica e la mentale, sono specificamente distinte, essendochè quella è propria del corpo, che si svolge a tenore di leggi corrispondenti alla sua essenza organica, questa è propria dello spirito, che spiega la sua attività interiore in modo conforme alla sua natura personale. Entrambe però queste due vite, sebbene essenzialmente distinte, appartengono ad un identico soggetto, dove si compongono ad armonia, e quivi spirito e corpo hanno la sede della loro comune convivenza, congiunti insieme da un vincolo di reciproca condizionalità nel loro operare.

La presente disamina del rapporto tra la vita fisica e la mentale ci presenta un altro aspetto di quel medesimo problema psicofisiologico, che già avevamo impreso a risolvere a pagina 136. Là abbiamo indagate le attinenze tra lo spirito ed il corpo considerati nella loro essenza; qui investighiamo i rapporti tra queste due sostanze riguardate nel loro vicendevole operare. Così siamo condotti a ricercare, se vi esistano, e quali, punti di unione e di distinzione tra i due ordini di fenomeni rispondenti alle due sostanze operanti, i quali vengono dal monismo confusi insieme, dal dualismo esclusivo scissi e contrapposti.

Io sarei pressochè infinito, se tutti avessi qui ad addurre i fatti, i quali mostrano a chiare note, come da certe azioni proprie dello spirito il corpo patisca cangiamenti speciali, e come alla sua volta la mente venga modificata da certe condizioni dell'organismo. Una copiosa rassegna ce ne presentano i trattati di fisiologia e di antropologia, se già non ce ne somministrasse un numero senza fine l'esperienza propria ed altrui. Alloraquando l'anima geme sotto i colpi di una gravissima irreparabile sventura ed è tutta dominata da una profonda tristezza, che non ammette conforto, il corpo compatendo alla compagna delle sue vicende soffre anch'esso e porta impressi i segni del suo patimento. E quando il corpo langue combattuto da lunga tormentosa malattia, allora anche lo spirito partecipa al suo sfinimento e si abbandona a pensieri mesti e melanconici. I sentimenti, i pensieri ed i voleri, queste tre grandi classi di fenomeni, in cui tutta si raccoglie la vita mentale, determinano in guise diverse nel corpo notevoli cangiamenti. I sentimenti, allorchè pigliano forma di affetti e passioni più o meno veementi e commozioni violente, mettono in iscompiglio l'organismo ed alterano le funzioni fisiologiche. Patemi d'animo continuati generarono malattie gravissime e trassero non pochi alla tomba. Una salda speranza, avvivata da un fervido entusiasmo, rianima il languente organismo ed imprime a tutto il sistema nervoso un'energia straordinaria, che trionfa delle più ardue prove; e la sere-

nità religiosa dell'anima allevia i patimenti corporali, mentre il timore accascia, abbatte le forze muscolari e motrici, distende spasmodicamente certi tessuti, determina il pallore del volto. L'onta porta un flusso di sangue al viso. Venendo ai fenomeni del pensiero, il lavoro intellettuale, se temperato, eccita il cervello, se smodato, lo spossa e può cagionare una congestione cerebrale. Una troppo lunga ed intensa applicazione di mente può esercitare un sinistro influsso sulle funzioni digestive. Il Tissot nella sua opera *Sulla salute dei letterati* riferisce in proposito fra parecchi fatti l'esempio di Aristotele, che per cagione dello studio pativa tale debolezza di stomaco da forzarlo a portare di continuo sull'epigastro una vescica piena d'olio aromatico. La notizia di una sventura, udita dopo un buon pasto, basta ad arrestare e sconvolgere la digestione felicemente avviata. Meritevole di esser letta è l'accurata analisi, che della reazione del pensiero sugli organi del corpo pubblicarono il Dumreich e G. Müller. Infine, quanto all'influenza dei fenomeni volitivi, ne ragioniamo di proposito nella teorica della volontà. Alla lor volta i fenomeni fisiologici fanno sentire la loro efficacia sulla vita mentale. L'armonico e calmo processo delle funzioni animali favorisce l'equilibrio delle attività spirituali. Il senso di prosperità e di buon essere sparso per tutta la compagine del corpo diffonde nell'animo la gioia, invoglia al lavoro, ringagliardisce il sentimento della personalità individuale, seconda le operazioni intellettuali. Per contro lo stato morboso dell'organismo inclina l'anima alla mestizia, al timore, all'angoscia, deprime l'elaterio dello spirito, turba l'associazione delle idee, intorpidisce l'operare del pensiero. L'ebbrezza impedisce ogni seria riflessione. Il lavoro manuale reso automatico per lunga abitudine ottunde l'intelligenza. La spossatezza eccessiva dell'organismo si riflette sulla mente. Il sangue arterioso, che va al cervello in conveniente proporzione, favorisce l'esercizio regolare della facoltà pensante, la quale invece vien turbata e profondamente sconvolta alloraquando il sangue vi scorre alterato da crasi molto venosa o da copiose sostanze narcotiche e spiritose.

Questa vicendevole influenza dei fenomeni fisiologici e dei mentali, mentre chiarisce il punto unitivo, che li compone ad armonia nella vita personale dell'umano soggetto, mostra ad un tempo la loro distinzione specifica, essendochè importa di ragione una dualità di termini, fra cui si svolga. Ma questa distinzione spicca profonda ed irrepugnabile dalla natura affatto diversa dei due ordini di fenomeni. Ed invero come mai una vibrazione nervosa, che si ripete sempre la medesima perchè non cambia natura, può diventare il pensiero di innumerevoli cose le più svariate e contrarie? Come mai un briciolo di materia messo in moto può darci l'idea dell'infinito e dell'eterno, dell'anima e di Dio, del diritto e del dovere? Come sostenere in sul serio, che il piacere animale

cagionato dal soddisfatto istinto della fame e della sete sia della stessa natura della gioia che prova lo spirito quando perdona ad un traditore? È davvero ammirabile la disinvoltura, con cui il Cabanis sostiene l'identità del fenomeno intellettivo col cerebrale. Il cervello, egli sentenzia, digerisce le impressioni ricevute dagli organi sensorii esterni e fa organicamente la secrezione del pensiero, in quella guisa, che il fegato secerne la bile. L'alchimia sorpassa qui il miracolo, ma non esiste che nel cervello del suo autore. Più temperato il materialista Broussais confessa chiaro e tondo di trovarsi in faccia ad un mistero. Il cervello produce il pensiero; per lui è un fatto incontrastabile: ma il *come* un organo materiale produca un fenomeno essenzialmente immateriale, è cosa (egli modestamente risponde) che non s'intende, nè s'intenderà giammai (1). Nissuno mai, che abbia fior di senno, niegherà l'esistenza di un fatto per ciò solo, che ne ignora il come, purchè, già s'intende, il fatto sia esso stesso una indiscutibile realtà, quale sarebbe il movimento inesplicabile che di botto si trasmette da una palla all'altra mercè dell'urto. Ma il cervello pensante per virtù propria, anzichè un fatto sussistente in realtà, è una mera e vana asserzione, che l'autore pone sotto l'egida dell'ignoto.

Tra i fenomeni, che si svolgono nell'intimità dello spirito, uno ve ne ha cotanto luminoso e rilevante, che basterebbe esso solo a differenziarli tutti quanti radicalmente dai fenomeni fisiologici, siccome quello, che intorno a sè raccoglie e domina tutta la vita mentale; voglio dire l'unità psicologica della coscienza. L'*io* umano è consapevole di essere *sostanzialmente uno e semplicissimo* in mezzo alla moltiplicità de' suoi atti e delle sue manifestazioni, ed afferma di se medesimo; *io* provo le tante e diverse sensazioni esteriori, gli svariati sentimenti interni, *io* compio il tal giudizio, *io* compongo il tal altro ragionamento, *io* medito, rifletto, *io* delibero, voglio. Questa semplicità assoluta dell'*io* esclude lo spazio e l'estensione dalla sua natura, questa sua unità psicologica esclude dal suo operare ogni composto di parti materiali poste le une fuori delle altre: quindi i suoi fenomeni non cadono sotto i sensi corporei esterni, ma si mostrano alla coscienza e sono oggetto dell'osservazione interiore; un pensiero, un affetto, un volere non ha forma o figura, non divisione o dimensione, non grandezza o misura, come un movimento cerebrale, un'oscillazione nervosa, una secrezione di umori, la trasmissione di una impressione. La distinzione non potrebbe spiccare più profonda ed in-

---

(1) « Noi scopriamo benissimo nell'apparecchio organico cerebrale la facoltà di produrre il pensiero; ciò, che non iscopriamo punto è il modo, con cui lo produce (*De l'irritation et de la folie*, Bruxelles 1828, pag. 118). L'idea è un'eccitazione del cervello associata, nella sua origine, ad una stimolazione sensitiva. Ecco il fatto; il come non è accessibile a veruna intelligenza umana (Id. pag. 148) ».

contrastata. Ogni fenomeno fisico e fisiologico ha per fondamento e forma essenziale *l'estensione* e si traduce in un *movimento* molecolare fra certi elementi del sistema nervoso; ogni fenomeno mentale è inesteso. « Il fatto psichico (avverte giustamente Ernesto Naville nel suo recente opuscolo *La science et le matérialisme* a pag, 56, 57) in se stesso cade sotto la legge del tempo; un dolore o una gioia si misurano ad orologio; ma riesce impossibile introdurre lo spazio nella loro espressione. Ecco il perchè non havvi, nè mai vi sarà modo di formare equazioni, che stabiliscano una equivalenza tra i fatti fisiologici ed i fatti psichici ».

L'unità psicologica della coscienza chiarisce sino all'evidenza, che i due ordini di fenomeni non solamente non sono nel fatto identici, ma neanco possono trasformarsi gli uni negli altri. Lo Spencer sostiene ne' suoi *Primi Principii* § 71, che « i modi dell'Inconoscibile da noi appellati movimento, colore, luce, affinità chimica, ecc., sono trasformabili gli uni negli altri, ed in que' modi dell'Inconoscibile, che distinguiamo coi nomi di emozione, di sensazione, di pensiero; questi alla loro volta per una trasformazione inversa possono riprendere le loro prime forme », e presentandoci questa sua gratuita asserzione quale un fatto vero e reale, a chi ne dimanda il perchè, risponde alla guisa del Broussais: « Come si compie questa metamorfosi?... Questi son misteri, che non si riesce a penetrare ». Ma non evvi punto ragione di fare appello al mistero, dacchè dove lo Spencer vede un fatto positivo attraverso la lente del suo evoluzionismo, là illustri pensatori e fisiologi (1), che pure

(1) « Fra i più bassi processi psichici (quali sono la percezione sensitiva del rosso, dell'amaro, ecc.) ed il processo nervoso eccitante immediatamente queste sensazioni, esiste già un abisso insuperabile... Come si possono dunque considerare le funzioni dell'anima, principalmente le più elevate ed indipendenti dal mondo esterno, come p. e. le imagini, i concetti, i giudizi, nella loro infinita moltiplicità, qual risultato di corrispondenti movimenti della sostanza cerebrale! Il processo psichico non può affatto paragonarsi con alcuno dei processi fisici, nè può quindi essere spiegato per i cangiamenti materiali che avvengono nel cervello (Carlo Vierordt, *Elementi della fisiologia dell'uomo*, traduz. ital. Napoli 1868, § 583) ». « Il passaggio dall'azione fisica del cervello ai fatti di coscienza corrispondenti è inesplicabile. Noi riconosciamo che un pensiero definito ed un'azione molecolare definita del cervello si producono simultaneamente. Questi fenomeni si manifestano insieme, ma non ne sappiamo il perchè. Quand'anche il nostro spirito ed i nostri sensi acquistassero tale sviluppo e lume e forza da consentirci di vedere e sentire le molecole medesime del cervello; quand'anche fossimo capaci di seguirne tutti i movimenti, le combinazioni, le scariche elettriche, se ve ne sono; quand'anche avessimo l'intima conoscenza degli stati corrispondenti del pensiero e del sentimento, saremmo ancora lontani più che mai dalla soluzione di questo problema. Come mai varie azioni fisiche si collegano coi fatti della coscienza? L'abisso, che separa queste due classi di fenomeni, sarà sempre invalicabile dall'intelligenza (Tyndoll *Fortnightly Review*) ».

hanno occhi anch'essi per vederlo quando ci fosse davvero, additarono un abisso, che rende perfino impossibile la supposta metamorfosi.

È singolare l'imbarazzo, in cui stanno impigliati i seguaci del monismo fisiologico, i quali mentre da un lato danno come fatti reali le loro nude asserzioni, dall'altro trovandosi di fronte ad un fatto davvero innegabile della coscienza, qual è l'unità semplicissima e sostanziale dell'io pensante, si argomentano di trarsi d'impaccio gli uni screditandolo agli occhi della ragione, gli altri alterandone il concetto e falsandone la natura. Il Delboeuf nella sua opera *Psicologia come scienza naturale* attribuisce ad una confidenza esagerata nella rivelazione del senso intimo tante infeconde discussioni sulla natura dell'anima umana. Il Laugel nella sua opera *Les problèmes de la vie* chiama « povere quelle anime, che non sanno emanciparsi dalla schiavitù di un *Me* spregevole, vano, miserabile, » ed il Moleschott proscrive addirittura come « una parola enfatica delle scuole la coscienza di sè ». Costretti a riconoscere l'unità del soggetto pensante, s'ingegnano di conciliarla col loro fisiologismo, altri riguardandola come un risultato di molteplici movimenti nervei cerebrali, altri riponendola in un punto impercettibile del cervello, in cui vanno a fondersi le impressioni sensitive. Ma un'unità, che risulti da altre unità elementari, od in sè le confonda sino a farle scomparire, è un'entità meramente astratta, fittizia o collettiva, mentre l'unità della mente è sostanziale, semplicissima, sussistente in realtà. « L'anima non va riguardata come una risultante di nonsochè (avverte Ermanno Lotze ne' suoi *Principii generali di psicologia fisiologica*, cap. 1, § 3), ma solo come un'unità, perchè i diversi modi della sua propria attività non possono essere ripartiti a differenti soggetti, nè l'insieme de' suoi stati come lo sviluppo di un sistema composto ». Scegliete nella massa encefalica un punto unico, immaginatelo infinitamente piccolo quanto vi aggrada, se ancora fa parte della sostanza cerebrale, sarà perciò materiale ancora, esteso, divisibile in parti più piccole, e quindi inconciliabile coll'unità semplicissima del pensiero; se lo spoglierete di ogni natura materiale, lo avrete convertito in una mera astrazione. Allo Spencer in particolare, il quale pronuncia « l'intendimento umano essere il risultato di un giuoco tra l'organismo ed il suo ambiente, » io dimando dove sussista ancora il *chi* intende, il soggetto pensante, e quindi se quel pronunciato sia proprio di *lui* o di nessuno.

Poniamoci sul terreno de' fatti, dove la psicologia e la fisiologia s'incontrano come in un campo comune. Nella cerchia della *presente* vita tellurica e della nostra *attuale* esperienza esiste una corrispondenza tra i fenomeni mentali del pensiero, del sentimento, della volontà, ed i fenomeni fisiologici dell'organismo; le funzioni cerebrali porgono allo spirito certe condizioni del suo interno operare e del suo manifestarsi

esteriore. L'osservazione si ferma a questo fatto psicofisiologico e non procede oltre a questo punto. L'argomentare, come fanno i seguaci del monismo fisiologico, dal semplice rapporto di corrispondenza e di condizionalità fra i fenomeni mentali ed i fisici alla loro identità, è un pretto sofisma, che snatura il fatto confondendo due termini essenzialmente distinti. Lo Spencer ne' suoi *Principii di psicologia* si sbraccia intorno a questa tesi disperata, ammonticchiando una caterva di fatti coll'intendimento mal celato di sepellire addirittura lo spirito sotto la valanga della materia. Ma s'ingrossi pure quanto si vuole il cumulo dei fatti, si schierino a migliaia i casi di sincope, di deliquio, di apoplessia, di alterazioni nervose, di morbosità cerebrali, di sovreccitanti sostanze spiritose e narcotiche, accompagnati da delirio, da demenza, da offuscamento intellettuale, da allucinazioni mentali, dalla scomparsa della coscienza personale, dalla perdita della libera attività. Tutti questi ed altrettali esempi provano che esiste una corrispondenza più o meno intima, un certo parallelismo, una simultaneità tra i fenomeni della mente e quelli dell'organismo, ma non dimostrano punto, che i primi provengano dai secondi come effetto dalla propria cagione; provano che in certi casi lo spirito non manifesta più esteriormente allo sguardo altrui il suo operare, ma non ci rivelano che esso nell'intimità di se medesimo abbia smarrito ogni sua potenza, più non compia il menomo atto, più non sussista in realtà. L'osservazione ci informa, che nello stadio della presente vita terrena l'operare dello spirito umano è condizionato da un determinato stato fisiologico, e l'esercizio delle sue potenze non è in un'assoluta indipendenza dall'attuale organismo corporeo, ma non ci consente di rigettare quale un'impossibilità assoluta l'esistenza di nostra mente sciolta da *questo* organismo cerebrale, e neanco ci sa dire con sicurezza, se all'operare dello spirito le funzioni cerebrali siano condizione tanto necessaria, assoluta ed universale, che nei più reconditi penetrali della coscienza niente avvenga senza il loro intervento.

Nella sua opera *Il cervello e l'attività cerebrale* a pag. 6 Herzen scrive, che « la scienza dimostra in modo assolutamente certo soltanto il *fatto* della simultaneità e della correlatività costanti e necessarie della vibrazione nervosa e dell'attività mentale, facendone due fenomeni inseparabili, che sempre devono manifestarsi insieme, nè mai possono aver luogo l'uno senza l'altro; ma essa non può in verun modo decidere se l'attività dello spirito e la vibrazione nervosa sono una sola e medesima cosa o due cose distinte, ravvicinate insieme da una misteriosa ed inconcepibile armonia prestabilita ». Che l'attività mentale ed il processo fisiologico del cervello non siano una medesima cosa, ma due termini specificamente distinti, questo non è più un punto incerto, che la scienza possa o non possa decidere, siccome asserisce l'autore, ma un fatto dal-

l'osservazione accertato. La scienza va ogni dì più dilatando la cerchia delle sue indagini e scoprendo sempre nuovi e più ampii orizzonti; ma siano pure meravigliosi e sterminati i futuri progressi, di cui possiamo immaginare feconda la fisiologia del cervello, quando essa avrà condotto a perfetto compimento lo studio delle condizioni materiali dell'intelligenza, conchiuderà con questo finale pronunciato: ho messo nella più limpida luce tutti i punti di correlazione tra i fenomeni della vita organica e quelli della vita mentale, e sono riuscita ad esprimere in formole meccaniche e precise i movimenti delle cellule cerebrali, che rispondono paralleli ai fatti di coscienza; ma i due ordini di fenomeni mi stanno sempre davanti radicalmente distinti, quali me li mostra l'osservazione. Profonde senza dubbio sono le corrispondenze, ammirabile il parallelismo, che si manifesta tra il successivo esplicarsi del corporeo organismo nelle diverse età della vita ed il progressivo perfezionarsi dello spirito; ma in mezzo a quelle corrispondenze, in fondo a quel parallelismo si mostrano contrasti tanto spiccati e differenze così rilevanti da rivelare sino all'evidenza che quel parallelismo non solo vien meno in alcuni punti e manca affatto, non solo non è assoluto e compiuto, ma non si risolve mai in una identità dei due termini, fra cui intercede. Come nel nascituro e nel neonato l'organismo corporeo rimane ancora implicato in se stesso, così la sua anima giace ancora involta nelle proprie potenze: ecco una prima forma di parallelismo. L'anima penetra nella conoscenza dell'universo corporeo circostante mercè gli organi dei sensi, pel cui ministero ne accoglie le impressioni e se ne compone le immagini; quindi a mano a mano che gli organi si disvolgono e si addestrano alle loro funzioni, l'anima va proporzionalmente esplicando la sua virtù intellettiva: anche qui il parallelismo è evidente. Ma non così avviene nelle altre età della vita. Lo sviluppo della mente può precorrere quello del corpo, nè sempre ne è accompagnato. Al terminare della gioventù l'organismo ha raggiunto il sommo del suo sviluppo, mentre lo spirito gli è allora che avanza animoso nella via del suo peferzionamento. Verso il cinquantesimo anno i movimenti muscolari vanno scemando di agilità e di energia, ma le facoltà intellettuali si mantengono in tutto il loro vigore. Nella vecchiaia l'organismo si sente spossato, intorpidito nelle sue funzioni, assistendo al suo lento dissolvimento; l'anima si raccoglie a vita più intensa nell'intimità di se stessa e rifiorisce nella speranza dell'immortalità. Ogni età umana poi presenta fatti speciali, in cui la vita dello spirito non solo non conformasi, nè si atteggia in armonica corrispondenza collo stato fisiologico dell'organismo, ma entra con esso in aspro conflitto ed in aperto antagonismo. Mentre il corpo geme sotto la distretta del dolore, l'anima si mantiene serena e si apre alla gioia celeste, che santifica il patimento. Se gli istinti animali in-

sorgono contro i prescritti del dovere, od il temperamento scatta, o le passioni prorompono violente, l'anima lotta sino al trionfo, e talfiatà affronta i supplicii e la morte, martire della religione, della famiglia, della patria. Tant'è. Togliete ogni distinzione tra i fenomeni mentali ed i fisiologici, e vi tornerà impossibile di rendere ragione delle grandezze e delle miserie, dei trionfi e delle cadute, delle glorie e delle infamie, di cui va intessuta la storia dell'umanità. Fate della vita umana un cieco e fatale gioco dell'organismo corporeo, ed il dramma della nostra esistenza, che tutto si svolge dall'antagonismo dello spirito e della materia, smarrirà ogni significato.

SEZIONE SECONDA.

I poteri della vita.

La vita umana è ordinata ad uno scopo, il quale apparisce dapprima sotto forma di idea, che sarà in ultimo tradotta in realtà. Quest'ideale della vita essendo riposto nel Vero, nel Bello, nel Buono, e conseguentemente nell'Infinito, conferisce all'umano soggetto una perfettibilità indefinita, ragion d'essere dell'umana educazione, epperò importa che esso sia fornito di mezzi acconci all'altissimo fine. Questi mezzi noi denominiamo *i poteri della vita*, ossia le virtù, che ha l'uomo di adempiere le sue aspirazioni verso l'ideale supremo e crescere il proprio essere ponendolo in rapporto colla realtà universale. Questo rapporto ha la sua ragione in quel principio metafisico, che lo sviluppo interiore di ogni vivente è condizionato alla realtà, che esteriormente lo avvolge, epperò l'uomo anch'esso a compiere il proprio essere e fisico e spirituale necessita che attinga il suo sostanzial nutrimento dalla natura esterna, dalla società e da Dio, sicchè allora egli avrà toccato il sommo della perfezione, quando gli sarà dato di vivere nel più intimo rapporto possibile colla realtà cosmica, sociale, divina.

Le due forme della vita umana, la fisica cioè e la spirituale, ne conducono ad ammettere due sorta di poteri della vita corrispondenti, le funzioni cioè e le facoltà. Chiamiamo funzioni i poteri della nostra vita fisica, sia vegetativa, sia animale, facoltà invece i poteri proprii della nostra vita spirituale. Le funzioni sono poteri essenzialmente organici, siccome quelle, che si esercitano e si compiono mercè gli organi del corpo: tali sono le funzioni del crescimento, della nutrizione e della propagazione proprie della vita vegetativa, tali le funzioni della sensitività corporea e della locomozione, proprie della nostra vita animale. Per contro le facoltà sono poteri inorganici, cioè tali che non sono direttamente esercitati da organi corporei (benchè non senza il concorso

ed il sussidio di questi), bensì dalla mente; e si denominano propriamente facoltà, perchè appartengono in proprio ad un essere personale, che le domina e le esercita con libertà di volere, mentre le funzioni sono dominate da una cieca e fatale necessità. Parrebbe quindi, che dovessimo tenere discorso delle funzioni e delle facoltà separatamente le une dalle altre; ma se si avverte, che nell'uomo la vita vegetativa e la animale sono intimamente compenetrate nella vita spirituale in cui si sollevano ad un più alto grado di perfezione qual non si riscontra nei vegetanti e nei bruti, e se dall'altro lato si pon mente, che la vita medesima dello spirito si giova e si sussidia della vita corporea, apparisce ragione di studiare le facoltà o potenze propriamente umane, giacchè in queste si trovano implicate le funzioni della vita animale. Così ad esempio il senso della vista è comune all'uomo ed al bruto; ma il bruto vede e l'uomo legge e contempla la bellezza fisica; il bruto ode i suoni, ma l'uomo ascolta e intende le parole.

Capo I.

Delle potenze umane in generale.

A cogliere il vero concetto delle umane potenze giova esordire dai fatti psicologici e dai modi manifestativi del nostro essere. Col nome di *fatti interni* o psicologici si vogliono significare le trasformazioni, le vicende successive, i cangiamenti molteplici, a cui di continuo soggiace l'intimo e supremo principio del nostro essere nella sua temporanea esistenza. *Modi* s'intendono le determinazioni, con cui si manifesta la nostra costitutiva essenza. Questi fatti interni e questi modi, che s'avvicendano di continuo dentro di noi, presi nel loro organico insieme formano lo sviluppo del nostro essere ed arguiscono conseguentemente in lui un principio di vita, che lo rende suscettivo di progressivo perfezionamento. V'è adunque in noi una parte reale, già attuata, permanente ed immutabile, per cui siam quel che siamo sostanzialmente, ossia la nostra intima ed effettiva essenza, ed evvi un'altra parte ancora possibile, mutabile, modale, per cui si apparisce sotto forme diverse. Passare dall'una parte all'altra, ossia svolgere quello, che preesiste in germe, attuare il possibile, compiere la propria essenza, dare modi di esistere sempre nuovi alla propria sostanza, ecco il moto, il progresso, la vita dell'esser nostro quale si manifesta nei fatti interni (1). Ma all'esser

(1) Questo cangiamento, che è la vita e lo sviluppo del nostro essere, è continuo ed indefinito; continuo nel senso che la nostra essenza non permane mai immobile neppure un solo istante nel medesimo stato, indefinito per ciò che non mai si arresta per modo

nostro tornerebbe impossibile compiere il processo della sua vita, esplicare e tradurre in atto i germi, che contiene implicati nell'intimo di se medesimo, se non possedesse forze e virtualità sue proprie, per cui valga a svolgere la sua essenza nella moltiplicità successiva de' modi e de' fatti interni. Queste forze o virtù, per cui l'essere umano è fatto capace del proprio sviluppo determinando sempre viemmeglio se stesso e modificandosi di continuo, appellansi *potenze umane*, le quali segnano così il punto mediano ed unitivo tra l'interiorità e l'esteriorità nostra, ossia tra l'intima essenza dell'uomo e le sue estrinseche manifestazioni.

Le potenze adunque sono la nostra attività radicale riguardata come il germe di tutte le nostre operazioni, sono lo stesso essere umano considerato come il principio di tutti i fatti interni, la radice di tutte le sue successive trasformazioni. Data una potenza, è data la possibilità del suo esercizio, giacchè potenza è sinonimo di attività e forza sicchè attività ed inerzia assoluta son due termini contraddittorii, che si respingono: l'esercizio poi effettivo di una potenza piglia nome di *atto*. Che se la potenza è ripetutamente e costantemente esercitata a segno da convertirsi in facilità di operare, prende più propriamente il nome di *facoltà* (da *facultas* o *facilitas*), e gli atti, che ne provengono, si designano col nome di *abiti*, perchè ripetuti tanto da rendersi quasi stabili e continui, di passeggieri ed interrotti che eran da prima. Nel loro effettivo esercizio le potenze pigliano forme diverse, che diconsi *funzioni* delle potenze stesse e costituiscono altrettante facoltà secondarie.

Che l'essere umano sia provveduto di attività e potenze, mercè le quali traduca in atto l'ideale della sua vita, lo si arguisce per logica necessità dall'esistenza de' fatti interni, che in lui si avvicendano, giusta il principio apodittico, non darsi effetto senza causa, nè modo senza sostanza. Ma quali e quante sono queste umane potenze? Nel determinarne il numero e classificarne le specie discordano fra di loro i psi-

---

da chiudere la serie di tutte le modificazioni possibili ond'è suscettiva l'attività nostra, sicchè questa rimanga pienamente esaurita ed incapace di ulteriore sviluppo. Sotto questo riguardo ben si può affermare che l'essere nostro considerato nella sua vita continuamente diventa e mai non è di fatto tutto quello che esser potrebbe. La nostra intelligenza si muove di pensiero in pensiero, apprendendo ora un oggetto ora un altro, ed anche quando pare fissa ed immobile nella medesima idea, la viene di fatto esaminando ora sotto l'uno ora sotto l'altro aspetto, la lavora, la distingue, discorre per la serie de' suoi elementi sicchè cangia realmente le relazioni in cui si pone riguardo all'idea stessa, e tal fiata giunge perfino ad alterarne il contenuto e trasformarla in un'idea contraria pur mentre si crede di conservarla per quella di prima. Anche i nostri sentimenti e voleri cangiano di continuo, sia col mutare il proprio oggetto sia col crescere o collo scemare di intensità e di energia. Noi stessi che in questo momento ci troviamo qui raccolti in quest'aula, non siamo più affatto que' medesimi che eravamo entrandovi.

cologi. Alcuni ammettono una sola facoltà e potenza che sia come la genesi e la radice comune di tutte le altre; ma v'è poi disparità di sentenze allorchè si tratta di determinare quale essa sia. Per Cartesio quest'unica facoltà primitiva, che diversamente modificandosi si trasforma in tutte le altre, è il pensiero, da cui si svolgono poi la sensibilità, l'immaginazione, l'intelletto e la volontà; per Leibnitz è la virtù rappresentativa dell'universo; per Condillac è la sensazione: per Blan Saint Bonnet è il sentimento: per Fichte la volontà pura o libera attività. Altri ammettono due facoltà, discordando poi anch'essi fra di loro nel determinarle: esse sono per Malebranche, Huet ed altri cartesiani il pensiero e la volontà; per Laromiguière le facoltà intellettuali e le morali; per Lichtenfels la coscienza e la tendenza; per Locke la sensazione e la riflessione; per Hobbes l'intelligenza e la forza motrice; per Elvezio la sensibilità fisica e la memoria fisica. V'è una terza divisione delle facoltà umane seguìta da un maggior numero di filosofi, i quali convengono nell'ammettere l'esistenza in noi di tre potenze primitive e fondamentali, che sono il sentire, l'intendere ed il volere; mentre altri psicologi ne ammettono un numero assai maggiore. In mezzo a tanta discordanza di opinioni occorre un criterio, che ci guidi in tale ricerca, un principio, mercè cui si ottenga una classificazione delle umane potenze sistematica e razionale, e non già una enumerazione meramente arbitraria, empirica e sconnessa.

V'è chi avvisa doversi muovere dall'essenza stessa del soggetto umano e di là dedurre razionalmente ed *a priori* tutte le attività e potenze siccome da loro unico e supremo principio. Sentenza questa, a parer nostro, insostenibile; poichè suppone come già nota l'essenza umana anteriormente alle sue potenze ed operazioni, mentre essa si arguisce dalle sue potenze e queste alla loro volta si rivelano e si manifestano dalle loro operazioni. Noi sappiamo bensì dalla coscienza, e prima ancora di ogni studio e riflessione scientifica, che in noi v'è un'essenza suprema, che si mantiene una ed identica in mezzo alle sue mutabili manifestazioni; ma in che propriamente essa risieda, e se sia spirito o materia o checchè altro, ciò non ci è noto per anco. Questo solo per ora sappiamo, che essa è il principio supremo ed effettivo di tutte le nostre modificazioni, la causa e la ragione de' fatti interni; ma siffatta notizia non basta per poterne dedurre *a priori* quali e quante siano le umane potenze. Muovendo dal concetto puro dell'essenza umana, la quale ci si manifesta come un principio effettivo e reale, come una forza causante i fatti interni, come una attività radicale ed operante, solo ci è lecito derivarne l'esistenza di quelle potenze, che altri denominano attive, per distinguerle dalle passive, senza punto poter determinare nè il numero nè la specie delle medesime. Però nella sentenza che stiamo

criticando v'è un elemento di verità che non è lecito disconoscere, ed è che nel distendere una classificazione delle umane potenze uopo è tener conto del soggetto umano in cui inesistono: ma aggiungiamo che ciò non è tutto, nè basta all'uopo. Per tale ragione altri tentarono altra via per determinare le potenze umane, e pigliarono le mosse non più dall'essenza stessa dell'uomo, ma dagli obbietti estrinseci con cui esso trovasi in rapporto e che in loro sentenza determinano le facoltà molteplici e diverse. E noi conveniam di buon grado in questo, che torna impossibile una compiuta e giusta enumerazione delle umane potenze ove l'essere umano venga solo considerato nella sua solitaria unità, disgiunto e scisso dagli oggetti esteriori, da cui è condizionato lo sviluppo della sua vita. Ma anche questo esclusivo punto di vista oggettivo si chiarisce insufficiente al bisogno. Muovendo dalla considerazione degli oggetti ossia della realtà esteriore potremo soltanto arguirne l'esistenza di potenze passive, mercè cui l'essere umano riceve in sè l'azione degli oggetti stessi e ne è modificato, non già nè quali, nè quante abbiano ad essere siffatte potenze passive, giacchè non è possibile stabilire e conoscere *a priori* le relazioni molteplici in cui noi possiamo trovarci colla esterna realtà. Dalla critica di queste due contrarie sentenze discendono due conseguenze, cioè 1° che le umane potenze non possono razionalmente derivarsi nè dalla sola essenza dell'uomo astrazion fatta dagli oggetti che condizionano il suo sviluppo, nè dai soli oggetti astrattamente considerati; 2° che perciò a tale uopo occorre non perdere di vista questi due principii di classificazione, l'uno soggettivo, l'altro oggettivo, ma adoperarli entrambi, e non già in modo empirico e successivo, ma insieme compenetrati ad unità. Il che ci mena alla ricerca di un terzo termine superiore, in cui entrambi si unizzino e trovino per così dire il loro punto di contatto e di accordo. E questo punto di contatto, che insieme ravvicina l'essenza dell'uomo colla realtà esteriore, il soggetto coll'oggetto, si rinviene nei fatti interni o psicologici, giacchè essi per una parte presuppongono l'essenza umana siccome loro principio e ragione, dall'altra gli oggetti a noi estrinseci, con cui l'essere umano ha da porsi in un dato rapporto per isvolgere l'intrinseca sua virtualità e compiere il processo della sua vita.

Di tal modo abbiamo rinvenuto il giusto principio da cui vuolsi pigliare le mosse per determinare le umane potenze. Ed anzi tutto la coscienza ci testimonia, che dei fatti interni gli uni sono operati dalla nostra virtù intima siccome da loro causa efficiente, gli altri avvengono bensì in noi, ma ci vengono dal di fuori ossia sono prodotti da una causa estrinseca da noi distinta. Di qui se ne inferiscono due guise di potenze, attive le une, passive le altre. Col mezzo delle prime l'essere umano si manifesta come una vera ed efficiente attività, che ha virtù

di modificare se stessa e le cose esterne; mercè le altre esso si rivela più propriamente come passivo e rimane modificato da oggetti estrinseci, dei quali riceve l'azione in se medesimo. Ad alcuni non garba questa distinzione delle umane potenze in attive e passive, parendo loro che una potenza per ciò solo che è tale sia di necessità attiva, sicchè l'espressione di *potenza passiva* implicherebbe una contraddizione nei termini. Ma è questa una mera question di parole, poichè sta di fatto che l'essere umano è sibbene una forza, ma limitata; epperò se come forza si manifesta investito di una vera ed efficiente attività, come forza limitata è modificabile da altre forze a lui estrinseche, di cui è atto a ricevere l'azione in sè, val quanto dire è dotato di potenze passive, dette anche facoltà recettive o capacità. Vero è che anche nel punto in cui il nostro essere è modificato da altri esseri esteriori, spiega una certa quale attività rispondendo alle azioni che riceve dalla realtà esterna e reagendo contro di essa: ma ciò non distrugge la differenza fra l'agire ed il patire, e prova sol questo che queste due guise di potenze, attive le une, passive le altre, non si esercitano separate quasi in due campi isolati, ma insieme si compenetrano per guisa che l'essere umano mal potrebbe spiegare la propria attività senza ricevere in sè le azioni della natura esterna, e queste alla loro volta gli sono di stimolo e di eccitamento a svolgere la propria virtù reagendo sulla realtà esteriore. Ciò posto, viene il ricercare quali siano le potenze attive e le passive, di cui l'uomo è rivestito.

L'antropologia, come già venne posto in sodo, nello studio dello spirito umano deve esordire col metodo empirico-psicologico, riposto nel retto uso dell'esperienza e dell'osservazione interiore; ed ecco qui il momento di farne una prima applicazione, ora che ci si presentano al nostro esame i fatti interni in ordine alle potenze corrispondenti. A rintracciare i fenomeni psicologici e vederci ben bene addentro non occorre punto adoperare la lente microscopica del fisiologo o del naturalista: basta discendere colla scorta dell'esperienza interna nei penetrali della coscienza, saperla interrogare ed ascoltarne la voce nella calma dell'anima e nel silenzio delle passioni. La coscienza è un libro, che sta sempre aperto al nostro sguardo; ognuno lo porta sempre con sè e vi può leggere dentro e riconoscersi.

Nell'atto, che ci raccogliamo entro noi stessi, noi rimaniamo a prima giunta colpiti dalla folla innumerevole e svariatissima di fenomeni e cangiamenti, che si avvicendano senza posa, si riurtano e si compenetrano nel fondo dell'animo nostro: ci pare d'esserci smarriti in un labirinto senza un filo conduttore, che segni la diritta via. Ma ben presto la riflessione psicologica viene ad illuminare questo caos apparente ed introdurvi l'ordine: i fatti interni ben bene osservati e paragonati fra

di loro mostrano in mezzo alla svariatezza pressochè indefinita delle loro forme caratteri comuni, in virtù de' quali possono tutti quanti, qualunque siasi il loro numero, venire ricondotti a poche classi supreme ed irreducibili, in cui stanno raccolti ed ordinati; ciascuna di queste classi poi rivela una potenza corrispondente, come sua causa. Determinare queste categorie fondamentali di tutti i fatti interni, ecco quel, che di presente importa di fare.

Poniamo un caso particolare, e raccogliamo intorno ad esso le nostre ricerche, perchè procedano ordinate e riescano a buon fine. Un giovane studioso sta solitario nella sua cameretta tutto occupato nella trattazione di un argomento scientifico. Quali sono i fenomeni, che in questo frattempo si manifestano nell'intimo del suo animo? Egli ha conoscenza del lavoro, che imprende: si ricorda di avere altra volta trattato un argomento scientifico, e immagina che anche in avvenire si occuperà di lavori mentali consimili: egli medita, e meditando raccoglie una copia di idee e di concetti, li paragona l'uno coll'altro e ne compone giudizi ed i giudizi connette in forma di raziocinii: dall'esperienza attinge de' fatti, sopra i quali esercitando l'analisi, l'astrazione, la generalizzazione, induce delle leggi e dei principii universali. Ecco qui già una serie successiva di fatti psicologici: egli conosce, ricorda, immagina, medita, concepisce idee, giudica, ragiona, sperimenta o percepisce de' fatti, analizza, astrae, generalizza, induce e deduce. Ebbene ciascuno di questi fatti preso in sè ha una forma particolare, che lo distingue dagli altri, perchè giudicare non è ragionare, ricordare non è immaginare: tuttavia tutti questi fatti, in mezzo alla loro varietà, hanno un carattere comune, in cui convengono, e costituiscono una classe suprema distinta; essi sono *pensieri*.

Così il *pensiero* ci apparisce come un tipo, che costituisce una classe distinta e speciale di fatti interni. Ma altri fenomeni d'indole diversa si svolgono nell'anima sua. Nel processo della meditazione egli s'interna più e più nell'argomento: ad ogni raggio di luce, che spunta ad illuminare gli aspetti molteplici della questione, se ne allieta: ogni difficoltà superata lo riconforta: ogni nuovo concetto lo appaga e lo contenta, e quando il lavoro gli sia riuscito conforme al suo intendimento, egli lo contempla con la più viva e profonda compiacenza dell'animo. Per lo contrario soffre e si rattrista ogni qual volta non gli vien fatto di dissipare le oscurità e le dubbiezze, in cui rimane avvolta la sua mente, di scoprire i rapporti, che collegano le idee, di imprimere una forma netta e precisa a' suoi concetti; e se malgrado il suo lungo e faticoso meditare si trova alla perfine condotto ad un successo infelice e fallito, allora il suo scontento giunge fino allo sconforto. Ora tutti questi fenomeni di piacere e di pena, di contento e di sconforto, che accompagnano il lavoro del pensiero, ma che pure dal pensiero essenzialmente

si differenziano, compongono una nuova classe di fatti interni, che hanno per loro tipo specifico il *sentire*.

Il nostro giovane adunque *pensa* e *sente*. Proseguiamo il nostro esame psicologico. Diremo noi, che egli abbia impreso a trattare quell'argomento scientifico alla ventura, per mero impulso del caso, senza verun proposito deliberato? No di sicuro. Egli si è accinto all'opera con un *voglio*, e col medesimo *voglio* lo prosiegue e lo conduce a termine. Finchè si mantiene questa energia di proposito egli avanza sicuro nel suo studio; se essa viene a scemare, a lui riesce difficile trionfare delle difficoltà, che gli contrastano il cammino, e quando sia interrotta o cessasse del tutto, anche il lavoro mentale rimane sospeso od abbandonato. Qui adunque ci si presenta una terza categoria di fatti interni, quali sono i propositi, le deliberazioni, gli sforzi dell'animo più o meno energici e persistenti, e che hanno per distintivo carattere il *volere*.

Io ho posto il caso particolare di un giovane studioso, perchè ci servisse di scorta onde chiamare a facile ed ordinata rassegna tutti i fatti psicologici. Ma moltiplichiamo pure, quanto ci pare e piace, i casi particolari e variamone le forme a nostro arbitrio: poniamo tanti casi speciali, quante sono le singole persone, quanti sono gli ordini di cose, in cui può occuparsi la loro mente, quante sono le vicende del loro animo, e noi scorgeremo in tutti questi svariatissimi casi e reali e supposti un fondo comune, noi vedremo che vi spiccano pur sempre queste tre grandi classi di fatti interni, i pensieri, i sentimenti, le volizioni, sicchè qualunque fenomeno psicologico è una forma speciale dell'uno o dell'altro di essi tre.

Compiuta così la disamina dei fatti molteplici, che si svolgono nell' intimo della coscienza, siamo condotti a questa conclusione finale: la vita interiore dello spirito si muove e gira tutta quanta su questi tre punti del sentire, dell'intendere e del volere, ed ora la classificazione delle potenze si presenta logica e spontanea a tenore del criterio direttivo, che avevamo riposto nei fenomeni psicologici. Posto che esse abbiano ad inferirsi dai fatti interni, in cui si manifestano, possiamo formolare siffatto criterio nei termini seguenti: Vanno ammesse e distinte tante facoltà o potenze primitive e fondamentali, quante sono le differenti e supreme specie di fatti interni, di cui esse siano la ragione ed il principio. Ora se si chiamano a rassegna i fatti svariatissimi che si avvicendano nell'intimo di noi, e poi si raffrontano ben bene fra di loro si scorge che essi si possono tutti adunare sotto tre grandi categorie, e queste sono 1° le affezioni, 2° i pensieri, 3° le volizioni. Per conseguenza uopo è ammettere in noi tre potenze primitive e fondamentali corrispondenti siccome loro principio e ragione; ed esse sono: 1° la sensitività, 2° l'intelligenza, 3° la volontà. Quelle tre specie di fatti

hanno caratteri siffattamente proprii e distintivi da non potersi ridurre gli uni agli altri; dunque il sentire, l'intendere ed il volere sono tre potenze primitive e distinte per modo da non potersi derivare le-une dalle altre; sono tutte originali ad un modo. Però mentre queste potenze sono irreducibili ed indipendenti l'una dall'altra, ciascuna poi contiene in sè implicate parecchie altre potenze secondarie derivate, che sono le funzioni molteplici, nelle quali essa si spiega e si manifesta. A ragion d'esempio, l'intuito, la ragione, il giudizio, la riflessione, la memoria, il paragone, ecc., sono tutte potenze inchiuse e preesistenti nell'intelligenza; il senso fisico esterno, la fantasia fisica, il sentimento, l'istinto, stanno racchiusi nella sensitività. Ci si dirà per avvventura che a ragion d'esempio l'immaginazione estetica non è facoltà secondaria, che si possa derivare o dalla sola intelligenza, o dalla sola sensitività, o dalla volontà sola, essendochè il Bello, su cui essa si esercita, essendo il Vero splendente sotto forma sensibile, importa una dualità di elementi intelligibile od ideale l'uno, sensibile e concreto l'altro, contemperati ad armonica unità. Parrebbe di qui che la fantasia estetica voglia essere ammessa siccome una potenza primitiva oltre alle tre superiormente divisate. Al che rispondiamo, che da ciò appunto che la fantasia estetica importa nel suo esercizio e ne' suoi prodotti un elemento intelligibile ed uno sensibile insieme armonizzati, essa ritrae dall'intelligenza e dalla sensitività, epperò non è una potenza primitiva e neppure una potenza derivata nel senso che sia una peculiare funzione di qualcheduna delle facoltà primitive esclusivamente considerata. Più propriamente si può denominare potenza combinata o composta o mista; e chiamiamo con siffatto nome quelle potenze che non sono funzioni di una sola potenza fondamentale, ma emergono dall'esercizio o concorso simultaneo delle facoltà superiori. L'esistenza di siffatte potenze combinate è una conseguenza del sintesismo inerente alle potenze umane, le quali sebbene specificamente distinte pure si compenetrano insieme nell'unità dell'essere umano in cui inesistono. Del che diremo altrove.

Queste tre supreme potenze del sentire, dell'intendere e del volere sono per così dire l'ossatura e lo scheletro di tutta la vita umana, sono le molle che mettono in moto tutta l'attività nostra, e si possono paragonare ai tre supremi poteri governativi, su cui posa tutto il meccanismo di uno stato. Con poche e semplicissime forze naturali la fisica spiega la moltiplicità pressochè infinita di tutti i fenomeni nei quali si rivela la vita del corporeo universo. Potremo dire che anche l'antropologia con queste sole tre forze del sentire, dell'intendere e del volere insieme compenetrate spiega tutti i fenomeni che compongono il mondo umano, sia individuo, sia sociale. Giacchè queste potenze supreme non esistono soltanto nell'umano individuo, ma si rivelano altresì sotto forme

diverse e più ampie ne' singoli popoli e nelle nazioni, che sono i grandi individui dell'umanità. E qui ci appariscono le prime linee rudimentali di una nuova scienza che io chiamerei la psicologia delle nazioni intenta a studiare in ciascun popolo la sua sensitività, il suo intendere, il suo volere.

Prima di imprendere la teorica delle potenze umane considerate dapprima in particolare, poi nel sistematico loro insieme, occorrono alcune generali considerazioni intorno alle medesime. Anzi tutto vogliönsi distinguere i diversi stati o momenti delle potenze, e questi sono la perfettibilità, il perfezionamento, la perfezione. V'è uno stato primordiale e rudimentale, in cui le potenze sono per così dire avviluppate in se stesse e concentrano in sè, come a dire in germe, tutti gli atti molteplici e successivi che si svolgeranno dappoi. Questa virtù, che esse hanno, di esplicare gli atti ancora implicati nella loro unità, costituisce la loro perfettibilità, e ben potrebbe paragonarsi al punto, a cui i matematici attribuiscono la virtù di estendersi nell'immenso spazio e di tradursi in una linea indefinita, od alla unità matematica che ha virtù di ripetersi senza mai fine generando tutti i numeri; epperò la perfettibilità delle potenze può dirsi indefinita, come la virtù del punto in rapporto allo spazio, e dell'unità in riguardo ai numeri. Dal loro stato o momento iniziale ed originario le potenze procedono al continuo e successivo sviluppo di se medesime mercè la serie progressiva dei loro atti; il che costituisce il loro perfezionamento indefinito anch'esso, perchè è indefinita la perfettibilità, di cui è un'estrinseca manifestazione; e siccome gli atti evolutivi di una potenza avvengono gli uni *dopo* gli altri, perciò la forma, sotto cui si compie il perfezionamento, è il *tempo;* ossia esso è temporaneo, e quindi successivo. Ove poi questo perfezionamento si consideri siccome compiuto, ha luogo il terzo momento delle potenze detto perfezione, in cui la perfettibilità vorrebb'essere del tutto esaurita.

Considerando la perfettibilità ossia la virtù che hanno le potenze di svilupparsi in una serie di atti sempre continua senza mai fine, sorge la questione se le potenze umane siano infinite, questione agitata e risolta in sensi diversi. Se si avverte che le potenze inesistono nel soggetto umano, la questione si traduce in quest'altra: se l'essere umano sia potenzialmente infinito; e generalizzandola di più, se il finito ossia il mondo (di cui l'uomo è parte) sia potenzialmente infinito. Anzi tutto vuolsi domandare, se la potenza di infinitizzarsi, che si attribuisce al finito, sia tale da tradursi in realtà e fare piena equazione col proprio atto, o no. E veramente qui abbiamo due risposte o sentenze contrarie, quella di chi sostiene che il finito è infinito soltanto in potenza, ma che di fatto non lo sarà mai, e quella di chi pronuncia che il finito è tale da diventare in realtà l'infinito. Ora la prima sentenza è insussistente perchè la po-

tenza di infinitizzarsi, che si attribuisce al finito, è una vera impotenza siccome quella che è incapace di tradursi in realtà. Arroge che il perfezionamento essendo temporaneo, uno sviluppo infinito importa un tempo infinito, il che ripugna. Del pari insostenibile è la seconda, perchè le si può muovere il seguente dilemma: od esisteva di già l'infinito ancora prima che il mondo si facesse lui l'infinito, o no. Nel primo supposto, non vi è più ragione di ammettere l'infinità attuale del mondo, perchè l'infinito già c'era, ed avremmo quindi due infiniti; il che ripugna. Nel secondo caso il finito esisterebbe per forza propria, non sarebbe stato posto da altro essere, e possedrebbe per sè la virtù di infinitizzarsi, ed allora non sarebbe più nè il finito, nè il mondo, ma l'assoluto, esistendo esso in sè e per sè. Conchiudiamo adunque che il mondo, e quindi anche l'uomo, e conseguentemente anche le potenze di lui sono indefinite, non però infinite.

Alla proposizione — il finito s'infinitizza — fa corrispondenza quell'altra che dice — l'infinito si finitizza. — È questo il pronunciato dei panteisti, i quali spiegano la produzione del mondo considerandolo come una restrizione o limitazione che l'Infinito fa del proprio essere, sicchè il mondo sarebbe Dio concentrato e limitato, e Dio sarebbe nulla più che il mondo infinitizzato, ossia elevato ad una potenza infinita. Sentenza insussistente anch'essa, perchè contravviene a quella gran legge ontologica, la quale esige che l'essere conservi se stesso e cresca e si amplii sempre il meglio possibile, mentre l'infinito che si finitizza scema e perde se medesimo.

Art. I.

DELLE POTENZE IN RIGUARDO ALL'OGGETTO.

Ogni potenza importa un oggetto, su cui si eserciti (1), ed ha con esso un rapporto siffattamente necessario da non poterlasi concepire isolata dal medesimo neppure un istante. Però questo rapporto si diversifica giusta i diversi stati o momenti delle potenze. Nel suo stato originario e primordiale detto perfettibilità una potenza coglie l'oggetto nella sua estrinseca e vaga unità, e tale rapporto potrebbe denominarsi di esteriorità. Nel suo secondo momento di sviluppo e di esercizio successivo la potenza va a mano a mano penetrando addentro il proprio oggetto, e co' diversi suoi atti ne coglie i diversi intrinseci elementi, sicchè il

---

(1) Di qui l'origine di tre scienze antropologiche, la logica, l'etica e l'eudemonologia, le quali studiano le tre primarie potenze in rapporto col proprio oggetto; vale a dire l'intelligenza in riguardo al Vero (logica), la volontà in rapporto col Buono (etica), la sensitività in relazione colla felicità (eudemonologia).

rapporto non è più di mera esteriorità, ma di interiorità parziale. Quando poi la potenza è pervenuta al suo stato di perfezione e conseguentemente al pieno possesso del proprio oggetto, il rapporto è di interiorità ed esteriorità ad un tempo, ossia di integrità. Di qui sorge la questione, se la potenza, segnatamente considerata nel suo stato di perfezione, sia una sola ed identica cosa col proprio oggetto, ossia se il rapporto di integrità sia un rapporto di perfetta identità tra la potenza e l'oggetto suo. Questa questione è risolta in senso affermativo dai seguaci della dottrina dell'identità assoluta, i quali non fanno essenziale divario tra il pensiero e l'essere, tra l'io ed il non io, tra il soggetto e l'oggetto, epperò tra le potenze ed il loro oggetto, sicchè l'essere non è solo l'oggetto del pensiero, ma il pensiero medesimo, la volontà una sola cosa col Buono, il Vero affatto identico coll'intelligenza che lo fa e lo conosce. La critica riconosce in questa dottrina un elemento di verità riposto in ciò che una potenza allora soltanto può dirsi pervenuta al pieno possesso del proprio oggetto, quando l'abbia fatto suo, ossia lo abbia per così dire creato colla propria sua attività, lavoratolo, assimilatoselo. Però questa intimità della potenza col proprio oggetto non va spinta sino all'identità dell'uno coll'altro; poichè è bensì vero che l'umano soggetto esercita col mezzo delle sue potenze un'attività più o meno intima per mettersi in pieno ed intimo rapporto cogli oggetti a cui tende, ma non va dimenticato che egli è un'attività limitata, una forza finita, e come tale non è tutti gli oggetti; questi permangono da lui distinti sebbene con esso uniti.

Da queste considerazioni emerge che la potenza si trova mai sempre nello stato di continua *tendenza al pieno possesso* del proprio oggetto. Dissi avvertitamente *di tendenza al pieno possesso del suo oggetto*, e non già *di tendenza al proprio oggetto* come erroneamente si esprimono alcuni; giacchè una potenza, che stia tutta in un mero tendere al suo oggetto nel senso che non lo tocchi ancora in verun suo punto nè con esso comunichi in verun modo, riesce una potenza senza oggetto, e conseguentemente un assurdo. E qui, in questo tendere di una potenza all'oggetto suo troviamo l'origine del vero concetto di libertà metafisica, la quale risiede in ciò che un essere sia lasciato tendere al pieno possesso di quell'oggetto, per cui è fatto, ossia al suo fine naturale, sicchè allora solo può dirsi schiavo quando una forza gli fa violenza tale da contrastargli il conseguimento del suo oggetto arrestandolo per via o deviandolo dal fine suo. Di qui apparisce l'erroneità del concetto che parecchi si fanno della libertà confondendola coll'indipendenza assoluta per modo da sciogliere l'essere umano da ogni vincolo con Dio, colla società, colla natura fisica e renderlo superiore a tutto anche alle leggi che governano le sue potenze ed all'oggetto, per cui queste sono fatte: siffatta

indipendenza riesce, come a suo necessario risultato, alla distruzione dell'essere stesso, che si vuol proclamare assolutamente libero ed autonomo. E veramente se per esempio la potenza della volontà per essere libera di sè dovesse possedere un'assoluta indipendenza da tutto ciò che non è lei, financo dalle sue medesime leggi, essa avrebbe da svincolarsi da ogni sensibile condizione, volere senza riguardo nè alle conseguenze, nè agli antecedenti del suo volere medesimo, ripiegarsi sui proprii atti senza mai uscire fuori di sè; ciò vorrebbe significare che la sua libertà consisterebbe per appunto nel non saper giammai nè ciò che si vuole nè perchè lo si vuole.

Queste considerazioni critiche fanno altresì manifesta l'erroneità dell'opinione, che alcuni professano della così detta libertà di spirito, che si proclama unica sorgente della libertà di pensiero, di coscienza, di associazione, di ogni altra vera libertà. Libero essi dicono lo spirito, quando tende alla verità ed è tutto nella ricerca del Vero senza essere preoccupato da nessun sistema, da nessuna teoria, da nessun principio antecedentemente abbracciato: è impossibile (aggiungono) la veramente libera discussione ogniqualvolta lo spirito si pone alla ricerca della verità nell'esame di qualche grave questione professando e ritenendo già come vero qualche principio o dottrina filosofica, perchè questa indurrà il pensiero a dare alla discussione un indirizzo tale da sciogliere la questione in senso conforme ai principii già professati: questa così intesa libertà di spirito (noi avvertiamo) è inconcepibile, assurda e distruttiva dello spirito stesso, poichè uno spirito, che è tutto nella tendenza e nella ricerca del Vero senza possederlo per anco nè in tutto, nè in minimissima parte, è uno spirito senza verità, ossia un non-spirito, essendochè allo spirito è tanto essenziale la verità da non poter nè esistere nè esser concepito senza di essa, come un circolo senza rotondità. Aggiungasi che lo spirito cesserebbe di esser libero da quell' istante in cui aderisse a qualche verità perchè non sarebbe più in quello stato di semplice tendenza o ricerca del Vero, in cui si vorrebbe riposta la libertà, ma possedrebbe il Vero stesso; e se egli volesse ridiventar libero di sè come prima, dovrebbe ripudiare la verità già conosciuta, far tavola rasa delle proprie cognizioni e ricominciar sempre da capo il suo lavoro speculativo simile alla tela di Penelope. Nè giova il dire che è impossibile la libera discussione per parte di colui che già professa per vero un principio od una dottrina, della cui verità si suppone profondamente e razionalmente convinto; poichè 1° la verità non rende schiavo lo spirito che la possiede, ma gli dà vita e libertà, 2° le parti molteplici e diverse della verità hanno fra di loro un sintesismo così intimo e potente che dalle une il pensiero procede armonico e concorde alle altre, sicchè la discussione mantiensi veramente libera per ciò appunto che essa nello

scioglimento di qualche problema giunge alla scoperta di una nuova verità muovendo da un'altra verità gia posta in sodo (1).

Art. II.

DELLE POTENZE IN RAPPORTO COL SOGGETTO UMANO.

Se le potenze umane dall'un lato esigono un oggetto, a cui si applichino, dall'altro hanno assoluto bisogno di un soggetto, in cui sussistano. Giacchè ogni potenza è potenza di qualche cosa, ossia importa un oggetto, ed è ad un tempo potenza di qualcheduno, ossia importa un soggetto, sicchè oggetto e soggetto sono ad un modo inseparabili dalle potenze. A ragion d'esempio, non si dà potenza intellettiva, se non a condizione che esista un essere intelligente ed un alcunchè di intelligibile. Una potenza, che non sia potenza di nessuna cosa, è una impotenza, come una potenza, la quale non sia di nessuno, è una vanità.

Lo studio delle potenze in rapporto col soggetto umano è fonte di molte e gravissime considerazioni, le quali sono di altissimo rilievo non solo per la scienza antropologica, ma altresì per la pedagogia. Poichè siffatto studio ci conduce a scoprire nelle umane potenze nuovi ed importanti aspetti, che altramente ci rimarrebbero ignoti, e senza dei quali la loro teorica rimarrebbe monca ed incompiuta non solo, ma altresì sbagliata.

Le potenze hanno la loro radice nell'umano soggetto, ad esso appartengono, in esso si svolgono ed a lui debbono ogni loro valore, sono insomma, come già si è avvertito, il soggetto medesimo considerato come principio e causa de' fatti suoi. Ecco la prima considerazione, che spunta dallo studio del presente argomento. È grave errore e pernicioso il misconoscere la realtà del soggetto, la sostanzialità dell'io umano, e quindi riguardare le potenze molteplici come se fossero esse stesse altrettanti esseri distinti e sussistenti da sè separatamente dall'io, a cui appartengono. Certamente nell'atto, che si stanno studiando le potenze, si è nella necessità di far astrazione dal soggetto umano, il quale verrà poi studiato di proposito in altra parte dell'antropologia, in quella guisa che il fisiologo mentre investiga una data funzione dell'organismo corporeo, fa astrazione da tutte le altre; ma astrarre o lasciar da banda certe parti od elementi di un tutto non vuol punto dire negarne l'esistenza. Tale è appunto l'errore dei positivisti in generale e dello Spencer in particolare, il quale riduce tutta quanta la vita dello spirito ad un insieme di fenomeni, che si succedono e si trasformano gli uni negli

(1) Vedi nota *d* in fine del volume.

altri, e niega l'esistenza e la realtà sostanziale di un principio superiore ai fatti interni ed alle potenze, che è l'io umano. Quasi che possano darsi fenomeni e cangiamenti all'infuori di una sostanza, in cui avvengono, e sia possibile ad esempio un pensiero, un raziocinio, un sentimento senzachè vi sia chi pensa, chi ragiona e chi sente. Eppure di un errore cotanto mostruoso mostrasi viziato il recentissimo programma ministeriale di filosofia per l'insegnamento liceale, dove si riduce tutto quanto lo studio della psicologia ad una mera descrizione ed analisi de' fatti interni e delle loro leggi e non si dice verbo dell'umano soggetto, in cui hanno la loro ragione e la loro sede: e del medesimo vizio trovasi intinto il programma di pedagogia, che già da qualche anno vige nelle scuole normali governative, dove la psicologia in servizio della scienza educativa è tutta ristretta allo studio delle potenze e de' fenomeni psichici e si tace affatto dell'*io* umano, a cui appartengono. E così il futuro istitutore, che esce da siffatte scuole con la mente foggiata da una pedagogia di tale guisa, dovrà immaginarsi, che il suo ufficio magistrale va riposto non già nello educare persone vive, reali ed individue, bensì nel coltivare molteplici e diverse potenze, che non sono di nessuno.

Le potenze non soltanto sono inseparabili dal soggetto, e vi hanno la loro intima radice, ma in esso rinvengono il loro principio unificatore, il loro centro supremo. Considerate le une rispetto alle altre, esse si distinguono e si differenziano in molte svariatissime guise giusta il diverso oggetto di ciascheduna ed altresì il modo diverso di apprendere anche il medesimo oggetto. Ognuno vede il singolare divario, che intercede tra la facoltà dell'astrarre e quella dell'immaginare, tra il pensare ed il volere, tra il ragionare ed il credere, tra il riflettere ed il sentire. Pur tuttavia in mezzo a questa profonda differenza delle potenze il soggetto, che le possiede e le esercita, si mantiene uno ed identico con se medesimo: quell'io, che astrae, che pensa, che ragiona, che riflette, è quel medesimo che immagina, che vuole e che sente. La moltiplicità delle nostre potenze e l'unità dell'io, sono due verità solennemente attestate dalla coscienza, che ciascuno ha di se stesso; verità, che troviamo stupendamente espresse nella *Divina Commedia*, là dove il poeta scrive, che « l'alma dentro vostra polve per differenti membra, e conformate a diverse potenze, si risolve (*Par.*, c. 2, v. 133-135), » e che « fassi un'alma sola, che vive e sente e sè in sè rigira (*Purg.*, c. 25, v. 74, 75). » Importa assai ad ogni umano individuo il tenere ben ferma davanti alla mente questa duplice verità per imprimere a tutto il processo della sua vita unità d'indirizzo e mantenere in mezzo alle contrarie vicende la costanza del carattere, come importa altresì all'istitutore, per ordinare tutta la sua opera educativa

ad unità di scopo, non dimenticando mai che le potenze dell'anima da lui coltivate sono come le corde di una lira, le quali debbono tutte vibrare quando insieme, quando ad una ad una, e vibrare con *armonia*.

Una terza considerazione qui si presenta, la quale non manca della sua importanza antropologica e pedagogica. Il soggetto, che possiede le potenze e le raccoglie nella sua unità, va riguardato sotto due differenti aspetti, come uomo cioè e come individuo. Quindi le potenze fondamentali, in quanto appartengono ad ogni uomo, sono essenzialmente identiche e le medesime in tutti i soggetti, perchè la natura umana risiede tutta intiera in ciascuno di noi, e non dimezzata o parziale: ognuno dal più rozzo contadino al genio più sublime, dal più ignoto cittadino all'eroe rappresenta la specie umana. Per lo contrario esse potenze, in quanto appartengono a questo od a quell'altro uomo individuale, assumono una diversa impronta dall'individualità di ciascuno e differiscono in tutti noi non già di essenza, ma di grado. Il sentire, l'intendere ed il volere sono potenze comuni a tutti, perchè costituiscono l'essenza umana, ma ognuno ha una maniera tutta sua, con cui sente, intende e vuole, nè è la stessa in tutti la vivezza del sentimento, la forza del pensiero, l'energia della volontà; come pure non è il medesimo in tutti l'intreccio ed il compenetrarsi di queste potenze nel loro esercizio; in alcuni spicca il sentimento e la fantasia sovra tutte le altre potenze; in altri la fredda ragione; in alcuni questa o quell'altra facoltà appena fa mostra di sè, in altri la medesima facoltà piglia un incremento ed uno sviluppo tale da dominare tutte le altre. Anche di questa rilevantissima verità antropologica deve l'educatore tenere grandissimo conto studiando nell'alunno non solo l'uomo in genere, ma la tempra particolare della sua individualità personale e conformando ad essa il suo magistero educativo, siccome quello che si attua non già sopra essenze umane astratte ed universali, bensì sopra persone individue vive e singolari, quali sono i fanciulli.

Infine il soggetto umano presenta diverse forme di vita secondo la diversità del sesso, le diverse età dell'infanzia, dell'adolescenza, della virilità, della vecchiaia, lo stato di veglia e di sonno, di mente sana o di demenza, i periodi straordinari del sonnambulismo, della chiaroveggenza, dell'estasi, dell'ipnotismo e della catalessi. Ora siccome le potenze accompagnano l'umano soggetto in tutto il processo e sotto tutte le forme della sua vita, così anch'esse rivestono forme diverse corrispondenti. Di qui si schiude un campo vastissimo ed in gran parte ancora inesplorato allo studio delle potenze contemplate sotto tutti questi molteplici ed importanti aspetti; e questo studio antropologico potrebbe trovare un nuovo e bellissimo riscontro nella storia delle singole nazioni, essendochè le facoltà umane si esprimono e si rivelano sotto forme

diverse nelle lettere, nelle arti, nelle scienze, nelle lingue, nei costumi proprii di un secolo, di un popolo, di una gente.

Art. III.

DELLE POTENZE CONSIDERATE NEL LORO SVILUPPO.

Le potenze stanno indissolubilmente congiunte dall'un lato con un soggetto, a cui appartengono, dall'altro coll'oggetto, a cui si riferiscono e si rivolgono; e noi abbiamo chiariti i rapporti che le collegano coll'uno e coll'altro di questi due termini. Ora lo studio, che abbiamo fatto di tali rapporti ci porta ad un nuovo ordine di considerazioni, che riguardano lo sviluppo delle potenze, il quale presuppone appunto come sue condizioni un soggetto fornito di virtù operative, ed una realtà esteriore, su cui le dispieghi. Poichè le potenze sono bensì forze vive, ossia principii di azione, ma la loro effettiva virtù la attingono dall'attività radicale dello spirito, a cui appartengono, e si rimarrebbe inoperosa, quando venissero meno gli oggetti su cui è chiamata ad esercitarsi.

Potenza è sinonimo di attività, di forza; e siccome è essenziale alla forza l'operare alcunchè, così il concetto di potenza è inseparabile dal concetto di atto, e lo sviluppo suo risiede nella moltiplicità degli atti, di cui essa è feconda. Vogliamo noi abbracciare col pensiero tutto lo svolgimento di una potenza? Immaginiamoci tutti e singoli gli atti compresi nella sua virtù, e noi avremo misurato tutto il suo sviluppo. Che se ci facciamo ad esaminare la forma, sotto la quale essi si manifestano, ed il processo, con cui si compiono, ci vien fatto di rilevare, che non erompono quasi per incanto, e tutti in un attimo dalla virtù della loro potenza, bensì si vanno succedendo gli uni agli altri e si svolgono a poco a poco, val quanto dire che presentano la forma del tempo, il quale risiede appunto in una serie di momenti, di cui gli uni avvengono prima, gli altri dopo, e procedono a tenore della legge di gradazione; verità questa, che l'educatore deve mai sempre avere presente all'animo, perchè provveda ad una vera e solida coltura dell'alunno, dandosi pensiero non già di far presto, ma di far bene.

Abbiamo fin qui considerati gli atti in quanto già sono stati emessi dalle potenze, e ne costituiscono lo sviluppo, ma essi vanno pur contemplati sotto un altro aspetto, in quanto cioè precedono lo svolgimento delle potenze medesime, ed allora ci appariscono come possibili, ossia implicati nelle potenze e da esse effettuabili, ma non per anco effettuati. Il genio di Dante ha creato l'immortale poema della *Divina Commedia*; ciò vuol dire che poteva crearlo, e questa sua potenza poetica già preesisteva in lui ancora fanciullo, prima che si fosse manife-

stata in quel divino capolavoro. Noi tutti, se ci facciamo a ricordare la storia della nostra vita intima, rammentiamo di avere compiuti chi sa quanti pensieri e giudizi e ragionamenti, di aver provati chi sa quanti sentimenti ed affetti, quanti piaceri e dolori, l'avere fatti chi sa quanti propositi: ma è cosa manifesta che tutti questi atti non li avremmo di fatto eseguiti, se non ne avessimo avuto il potere, e che questo potere preesisteva in noi fin dai primordii della nostra esistenza; chè altramente essi rimarrebbero tutti quanti inesplicabili. Quindi consegue che gli atti, considerati sotto questo nuovo aspetto della loro possibilità, annunziano ed esprimono una gran legge, che governa tutta la natura finita vivente, la legge del germe, mentre riguardati sotto l'altro aspetto della loro realtà effettiva, rivelano la legge dello sviluppo. Ogni vivente finito non comparisce issolatto bell'e compiuto nella perfetta pienezza dell'essere; ma pure porta nascosto sotto forma di germe tutto quanto esso diventerà nel lungo corso della sua esistenza. Il nostro organismo corporeo, prima che si conformasse, quale ora si mostra nella totale compagine delle sue membra e delle sue funzioni, non fu primordialmente che una cellula uniforme senza manifesta distinzione di organi. La quercia che grandeggia nella foresta, già preesisteva tutta quanta nella piccola ghianda col suo tronco, co' suoi rami, colle sue foglie, coi suoi frutti, coi caratteri della sua specie. Anche lo spirito umano porta con sè nelle sue potenze originarie tutto il futuro sviluppo della sua vita: in ogni momento di tempo, in ogni età esso traduce in atto i germi del suo essere: il suo intelletto mai non si sazia di conoscere le cose, la sua sensitività sempre è sitibonda di nuovi affetti, la sua volontà sempre si porta a nuovi oggetti, e quando mai questi venissero a mancare all'esercizio delle sue potenze, allora queste si ritorcono e si rivolgono contro se medesime, e l'anima disoccupata e quasi vuota di vita prova quel senso penoso ed opprimente, che dicesi noia.

Lo spirito umano assiste allo sviluppo delle proprie potenze, lo accompagna colla sua coscienza, lo modera e lo governa colla sua attività volontaria. Però quest'attività soggiace a diverse vicende, e non mostrasi sempre ad un modo ampia e potente. Talvolta è distribuita equabilmente sul concorde operare di tutte le potenze, tal altra si raccoglie sovra questa o quella in particolare, ed ora si rimane sospesa e pressochè assopita, lasciando che ciascuna si muova libera da sè alla ventura, come interviene nel sonno, ed in quello stato psicologico, che è la fantasticheria. Ad ogni modo dal retto dominio, che spetta allo spirito sullo svolgimento delle sue potenze, dipende pur sempre il suo vero progresso nella via del suo indefinito perfezionamento.

Lo sviluppo delle potenze, per quantunque ampio e fecondo si voglia immaginare, mai non può trascendere al di là di quello che comporta

la loro natura; e siccome la natura propria delle potenze inferiori ed animali dell'uomo è altra da quella propria delle sue potenze superiori o mentali, consegue, che la trasformazione delle prime nelle seconde è inammessibile, siccome opposta ai limiti segnati dalla stessa natura. I sostenitori di essa muovono dall'erroneo concetto, che le potenze sussistono da sè indipendentemente dal loro soggetto, mentre riconosciuta la sostanziale realtà dell'io umano, tosto si rileva, che esso già fin dai primordii della sua vita possedeva le potenze superiori o mentali, che lo costituiscono un soggetto *umano*, ed il senso comune medesimo riconosce l'umanità nel neonato. Si nasce uomo e non bruto: il bruto non diventa uomo.

Nello sviluppo delle potenze noi ritroviamo la genesi delle abitudini, le quali sono una facilità di operare acquistata mercè la ripetizione del medesimo atto. La potenza nell'inizio del proprio sviluppo compie i primi suoi atti con certa lentezza accompagnata da imperfezione e da certa qual fatica. A mano a mano che l'atto è ripetuto, diventa sempre più facile, spontaneo, perfetto, e non più bisognevole di una riflessione sostenuta, di uno sforzo della volontà: esso si converte in abito.

Capo II.

Delle potenze umane in particolare.

Art. I.

Teorica della sensitività.

Sensitività è il principio delle affezioni, ecco il concetto primitivo ed indeterminato che possiamo fin qui formarci di questa potenza, quale emerge di per sè dalle considerazioni fatte precedentemente intorno ai fenomeni interni. Giova ora instituire l'analisi del fatto psicologico detto affezione per tradurre quel vago concetto della sensitività in una definizione scientifica e riflessa, giacchè la natura propria di una potenza si conosce da' suoi prodotti, come *ogni erba si conosce per lo seme.*

Il fatto dell'affezione importa un soggetto che sente, un oggetto che è sentito, ed un rapporto tra l'uno e l'altro. Ma di che guisa è siffatto rapporto? Ecco quello che occorre di determinare per bene affinchè si comprenda l'intrinseca natura della sensitività. Perchè avvenga in noi il fenomeno dell'affezione, occorre che l'oggetto eserciti un'azione efficace nell'intimo del nostro essere fino a modificarlo in forma di piacere e di dolore; sicchè esso allora soltanto può dirsi da noi sentito, quando è dentro di noi colla sua azione producendo nel soggetto un'impressione

ossia stampandovi per così dire se medesimo. Quindi nell'affezione il soggetto senziente e l'oggetto sentito non si uniscono solo esteriormente (come avviene nel fatto del pensiero, in cui l'oggetto pensato è presente al soggetto pensante, eppur distinto da esso), ma intimamente si compenetrano, sicchè l'uno è nell'altro con tutta la sua essenza e tendono ad identificarsi senzachè avvenga poi di fatto la loro confusione. Il rapporto adunque tra il soggetto senziente e l'oggetto sentito, dal quale emerge il fatto della sua affezione, apparisce veramente un rapporto di intimità effettiva, attuosa e sostanziale per cui il primo riceve in sè l'azione del secondo e ne è intrinsecamente modificato, ossia è un rapporto di attività per parte dell'oggetto, di passività per parte del soggetto, di intima compenetrazione per parte di amendue. Però questo rapporto di intima compenetrazione può vestire due forme diverse e produrre con ciò due risultati differenti: l'azione dell'oggetto che penetra nel soggetto può essere conforme alla natura del soggetto stesso e favorirne lo sviluppo, accrescervi la sua vita, satisfare alle sue esigenze ed a' suoi bisogni, oppure contraria all'indole ed alla vita del medesimo: nel primo caso l'affezione, che se ne prova, ha forma di piacere, nel secondo è dolore. Il piacere e la pena accompagnano sempre le nostre impressioni , e costituiscono i due caratteri generali e distintivi della sensitività: sentire è un godere od un soffrire.

L'analisi finquì condotta dell'affezione non è compiuta, uopo è proseguirla. Dicemmo testè, che l'affezione provata dall'anima mercè la sensitività è di duplice specie, piacere e dolore. Or si domanda: in riguardo all'affezione piacevole ed alla dolorosa il soggetto umano senziente rimane meramente e sempre passivo? Studiando le potenze dell'uomo in generale già ci venne avvertito che essendo esso una forza limitata, possiede potenze attive e passive, le quali però si compenetrano insieme per modo che l'uomo, pur mentre riceve in sè l'azione degli altri esseri, risponde con un'azione sua propria reagendo. Il fatto viene in conferma di questo ragionamento, e risponde alla proposta questione: giacchè l'esperienza interna ne attesta, che il soggetto umano non solo prova affezioni o gradevoli o moleste (nel che manifestasi come passivo), ma ad un tempo tende alle prime ed avversa le seconde (nel che spiega attività ed energia sua propria). È cosa di fatto, che a noi accade talfiata di subire anche nostro malgrado l'influenza degli oggetti esteriori sopra di noi per modo da non potersi in verun modo sottrarre al dominio della loro forza: in tal caso il soggetto umano è meramente passivo provando affezioni che egli non può in verun modo evitare. Ma è pure un fatto innegabile che altre volte noi volontariamente respingiamo un oggetto che ci sia antipatico, o lo accogliamo e lo cerchiamo se ci sia simpatico, e che per virtù nostra propria ci collochiamo in condizioni

tali, da cui sorge poi necessario il fatto dell'affezione gradevole o molesta: in questo caso il soggetto umano si manifesta come attivo. Non sì tosto l'anima ha provato un'affezione gradevole o molesta, che spiega un'attività, la quale si manifesta come tendenza verso la prima, come avversione riguardo alla seconda. Alla presenza di un oggetto, che ci cagiona una buona impressione, l'anima spinta da secreta virtù si muove verso di esso con una tendenza, che varia, secondo la maggiore o minore vivacità dell'impressione, dalla semplice velleità del capriccio sino al trasporto impetuoso della passione. Il contrario avviene in presenza di un oggetto spiacevole e disgustoso. Così le affezioni piacevoli o moleste spingono all'azione e rivestono un aspetto attivo, per cui si denominano inclinazioni, tendenze, istinti, desiderii, appetiti. Questa compiuta analisi dell'affezione si riepiloga in questa conclusione: 1° Il soggetto senziente è passivo, in quanto prova impressioni prodotte in lui dall'attività degli oggetti; è attivo, in quanto si muove al possesso degli oggetti piacevoli e rimuove da sè gli sgradevoli.

Da tutta quest'analisi del fatto psicologico delle affezioni ne discende come corollario la definizione della sensitività. Abbiamo detto da prima che essa è il principio delle affezioni; or siccome queste o sono provate dal soggetto umano, o sono cercate se piacevoli, avversate se dolorose, perciò la sensitività può definirsi quella potenza primitiva, per cui l'essere umano prova affezioni prodotte dall'attività degli oggetti e tende ad esse se piacevoli, le avversa se dolorose. Da questa definizione chiaro si scorge come la sensitività si esercita in due modi diversi che costituiscono le sue funzioni, e queste sono senso ed istinto. Col senso il soggetto umano prova affezioni e conseguentemente è passivo, ricevendo in sè l'azione modificatrice degli oggetti; mercè poi l'istinto esso tende al piacevole, avversa e respinge l'oggetto sgradevole, e sotto questo riguardo manifestasi come attivo.

§ I.

Del senso.

Chiamiamo senso quella funzione della sensitività, per cui l'essere umano prova affezioni prodotte in lui dall'attività degli oggetti. Ora qui voglionsi anzi tutto distinguere due casi; quello cioè in cui l'uomo riceve in sè l'azione indistinta ed uniforme di tutti quanti gli esseri, e quello in cui esso è affetto in modo speciale dall'attività di tale o tale altro essere determinato. Di qui viene la distinzione del senso in universale e particolare. Il senso universale è così denominato perchè ha per oggetto l'universo ossia tutta quanta la realtà accessibile, e non già una data parte di realtà, un dato essere dell'universo; e dicesi

anche fondamentale perchè è come a dire il fondamento di tutti i sensi particolari. I caratteri proprii e distintivi del senso universale son quelli stessi che connotano l'azione esercitata dall'insieme degli esseri ossia dall'intiero universo sul soggetto umano senziente: azione siffatta è uniforme, indistinta, indeterminata, inavvertita, confusa, equabile, omogenea, continua e permanente, e tale è altresì il senso universale, mentre il senso particolare è determinato, molteplice e vario, distinto, discontinuo, interrotto. Che sia poi necessario ammettere l'esistenza di questo senso universale, si prova da ciò che senza di esso non è possibile spiegare l'origine e l'esistenza del senso particolare e delle varie sue specie, le quali mancherebbero perciò di una ragione suprema, in cui si appuntassero siccome in loro centro di unità, e rimanendo così isolate e sconnesse renderebbero impossibile la vita sensitiva dell'anima, che richiede continuità ed armonia. Col senso particolare si provano affezioni speciali prodotte in noi dall'attività di un dato essere particolare: ma sentire un dato oggetto determinato vale quanto essere da esso modificati in guisa speciale ed in modo assai più vivo che non lo siamo da altri oggetti. Ora il *sentire un determinato oggetto in modo più vivo che non gli altri* presuppone che già da prima si sentisse l'azione di quel dato oggetto insieme con quella degli altri in modo uniforme ed indistinto. Senza il senso universale non solo rimarrebbero inesplicabili i sensi speciali, ma la vita sensitiva dell'anima non più sarebbe continua ed una, ma interrotta e tale che in ogni istante cesserebbe per ricominciare in un altro istante, essendochè consisterebbe ora in tale, ora in tale altra affezione particolare, ossia in una serie successiva, ma discontinua di affezioni prodotte saltuariamente da questo o da quell'altro oggetto. Nuovo argomento dell'esistenza del senso universale è questo, che esso è l'atto primo della sensitività passiva, e non si dà potenza che non abbia il suo atto primo. Da esso si svolgono come atto secondo i sensi particolari, nè questi esisterebbero senza di quello. Questo senso, che l'uomo ha dell'universo, ha il fondamento suo nel gran principio del sintesismo universale, in virtù del quale tutto è intimamente connesso e congiunto in interiore e sostanziale commercio di vita, ciascun essere convive cogli altri e ne risente un influsso benefico o malefico per modo che le molteplici e diverse esistenze si manifestano come altrettante forze ed energie che diffondono la loro azione le une sulle altre e reagiscono a vicenda. Anch'esso l'essere umano si trova in continuo e permanente consorzio di vita con l'universo entro al quale si muove ed accoglie in sè l'azione indistinta di tutti gli esseri mercè il senso universale. La ragione poi su cui si fonda questo principio ontologico del sintesismo universale, risiede nella limitazione inerente agli esseri particolari, i quali non potendo perciò bastare ciascuno a se medesimo nè

provvedere da sè soli al proprio sviluppo si pongono perciò in intimo commercio di vita eccitandosi a vicenda nel loro svolgimento (1).

Dicesi particolare il senso, mercè cui l'umano soggetto riceve in sè e sente l'azione particolare di una determinata parte di realtà siccome distinta dall'azione uniforme che sopra di lui esercita l'universo. Il senso particolare differentemente si specifica secondo i differenti oggetti particolari, che lo mettono in atto, i quali potendo essere corporei od incorporei, distinguono perciò il senso particolare in fisico ed in spirituale: da quello originano le sensazioni, da questo i sentimenti. Io assisto alla rappresentazione teatrale di un dramma. Veggo la folla degli spettatori intenti, la luce vivissima, che illumina il teatro, gli addobbi e gli ornamenti delle scene, il movimento ed il gesto degli attori, ed odo la loro voce accompagnata dal canto, il suono della musica, gli applausi degli spettatori. Tutto quest'insieme di oggetti cagiona una folla di impressioni sui nervi ottici della mia vista e sui nervi acustici del mio udito: queste impressioni sono altrettante sensazioni. Ma nel frattempo che io veggo ed odo tutto questo, la mia mente attende all'indole del dramma, che si rappresenta, ne intende il significato, conosce gli affetti e le passioni, che agitano il cuore dei personaggi, assiste con crescente interesse a tutto lo svolgersi successivo dell'azione sino alla sua finale catastrofe, ed in tutto ciò un insieme di impressioni più o meno vive si svolgono e si succedono nell'intimo del mio animo: queste impressioni sono altrettanti sentimenti.

a) *Del senso fisico e delle sensazioni.*

Il senso fisico si specifica in soggettivo ed estrasoggettivo secondochè ha per termine il corpo nostro od i corpi posti fuori di noi nello spazio. Il senso fisico soggettivo è totale e parziale: mercè il primo l'anima sente l'azione uniforme e continua di tutto quanto il corpo nostro, mediante il secondo sente ed accoglie in sè l'azione di una determinata parte dell'organismo corporeo assai più forte e distinta dalle altre. Il senso fisico soggettivo detto parziale non è che una modificazione o forma speciale e diversa del senso totale, tantochè l'anima non potrebbe sentire una determinata parte del corpo più vivamente affetta delle altre tutte, se dapprima non sentisse l'azione uniforme ed equabile di tutto quant'è l'organismo. Il senso fisico estrasoggettivo avente per termine ed oggetto i corpi este-

(1) Avverti corrispondenza che esiste tra il senso universale dall'un lato, per cui il soggetto umano accoglie in sè l'azione della realtà universa e che avviluppa in sè i sensi particolari, dall'altro l'intuito primitivo, per cui l'intelligenza apprende in confuso la realtà universa prima di discendere con intellezioni particolari a conoscere tale o tale altra parte di realtà.

riori distinti dal nostro prende altresì nome di sensazione, e differentemente si specifica a seconda de' differenti organi sensorii, mercè cui accogliamo in noi l'azione degli oggetti corporei esteriori: la vista, l'udito, l'odorato, il gusto, il tatto sono le specie diverse di esso. Perchè avvenga il fenomeno della sensazione, occorre la presenza di un oggetto corporeo sensibile, il quale eserciti sopra i nostri organi sensorii tale un'azione da produrci una impressione sufficiente: richiedesi inoltre che i nervi, i quali ricevono siffatta impressione nella loro estremità periferica esteriore si trovino in condizione normale ed in diretta comunicazione col cervello, da cui tutti partono, ed a cui deggiono ricondurre l' impressione medesima. Allora sorge il fenomeno della sensazione, la quale è cosa ben diversa dalla impressione: questa è bensì condizione di quella, ma non da confondersi con essa, poichè l'impressione è cosa figurata e corporea, mentre la sensazione è una modificazione di un principio semplice qual'è l'anima sensitiva; e veramente posto che un essere non sia già di sua natura sensitivo, nessuna impressione che egli riceva da oggetti esteriori, per quantunque potente ed energica, potrà mai diventar sensazione.

La sensazione, volendone instituire l'analisi, è un fenomeno complesso assai, che emerge dal concorso simultaneo di cause diverse, le une efficienti, le altre condizionali e concomitanti. Cause efficienti sono dall'un lato le forze stimolanti ossia gli oggetti, che esercitano una conveniente impressione sugli organi sensorii, dall'altro l'attività dell'anima, che coopera all'azione degli stimoli rispondendo alle impressioni suscitate. Dalla diversa natura degli stimoli corrispondenti alla diversa struttura degli apparecchi organici originano le diverse specie di sensazioni, vuoi esterne, come quelle de' suoni, de' sapori, degli odori, dei colori, delle resistenze, vuoi interne, come quelle della fame, della sete, della stanchezza, della nausea ed altrettali. Intervengono come condizioni della sensazione gli organi destinati ad accogliere le impressioni, insieme coi nervi, che le trasmettono ed il cervello, in cui esse vanno a terminare. Cause concomitanti sono l'ambiente climaterico, il diverso stato fisiologico o patologico dell'organismo, il temperamento, l'età, il sesso, l'idiosincrasia, le malattie, l'abitudine. Tutte queste cause concomitanti, congiunte coll'azione più o meno energica, e più o meno complessa degli oggetti stimolanti e colla maggiore o minore cooperazione dell'anima senziente, determinano la varietà infinita delle sensazioni rispetto ai gradi della loro intensità ed energia.

Infatti riguardata nella sua intensità la sensazione è forte, alloraquando accoppia insieme vivacità e durevolezza, debole invece, se apparisce ad un tempo languida e fuggevole. Ora se la raffrontiamo con ciascuna delle cause testè enumerate, ci si renderanno manifeste le gra-

dazioni diverse della sua forza e languidezza. E da prima ponendo mente agli oggetti esterni eccitatori delle impressioni, se la loro azione sugli organi corporei è energica ed accompagnata dalla cooperazione dell'anima, vi corrisponde intensa la sensazione, fievole invece nel caso contrario: se l'azione varia, la sensazione varia anch'essa, come avviene nella fantasmagoria, in cui la luce agisce differentemente sugli occhi. Se molti oggetti esercitano sugli organi un'azione simultanea, ne emergono sensazioni relativamente deboli, giacchè l'anima di sua natura finita non può rispondere ad un modo a parecchi stimoli; e similmente al sopraggiungere di una impressione più forte, scema quella di prima. L'anima poi, che è altra causa efficiente, e per di più il soggetto sensitivo sostanziale esso stesso, sente diversamente la corporea natura secondo la tempra affettiva, che ha da natura sortito, secondo le condizioni psicologiche o meste, o liete, in cui versa, e segnatamente l'attività, che spiega in riguardo alla impressione ricevuta. Quando essa se ne sta tutta quanta raccolta ed attenta all'impressione organica, ne prova una sensazione singolarmente intensa, come chi rimanga tutto fiso colla mente sopra un organo corporeo colpito da grave malore. Può avverarsi il caso diametralmente opposto, in cui l'anima si solleva a tale stato trascendentale da rimanere alienata dai sensi esterni, come avviene nella catalessi, nell'ipnotismo, nell'estasi, nella meditazione oltre modo profonda; ed allora mancando affatto l'attenzione, vien meno altresì la sensazione, come ricorda S. Agostino di quel prete Restituto, il quale, quand'era alienato dai sensi, era affatto insensibile perfino alle impressioni di un ferro rovente.

Venendo alle altre cause, il diverso stato fisiologico e patologico degli organi muta anch'esso il tenore delle sensazioni. È cosa da tutti saputa, che esse riescono assai dolorose, quando le impressioni anche ordinarie cadono sopra di un organo, che patisce di flogosi, e che il sapore dello zuccaro torna amaro a chi langue infermo. Concorrono pure al vario grado delle sensazioni l'ambiente climaterico e le condizioni geografiche, essendochè gli abitanti delle zone temperate mostrano un sentire fisico squisito, mentre apparisce ottuso in quelli delle zone torride e glaciali, languido presso i paesi caldi. Differenze consimili inducono l'età, il temperamento, il grado di civiltà, il sesso. Oltre modo delicato è il sentire proprio dell'infanzia, in cui le impressioni avvengono celeri, ma passeggiere, causa la tenuità del tessuto cellulare, mentre nella virilità vigoreggia, nella vecchiaia illanguidisce. Ciascuna specie di temperamento ha un sentire suo peculiare; e parimenti la donna è più pronta ad accogliere le sensazioni che non l'uomo, ma esse sono poi meno durevoli, e le nazioni ancora involte nella barbarie spiegano un senso fisico assai vigoroso. Anche delle abitudini vuolsi tenere il de-

bito conto, giacchè ad impressioni affatto nuove rispondono sensazioni vivaci, le quali invece vanno infievolendo a misura che le impressioni medesime si ripetono. Di qui la nota sentenza, che *ab adsuetis nulla fit passio*, l'abitudine scema la sensibilità, essendo legge comune a tutti gli organi sensorii questa, che dall'un lato essi diventano più delicati ed acuti mercè dell'esercizio, dall'altro il lungo e continuo uso li indebolisce logorandone le fibre. Per ultimo non voglionsi passare sotto silenzio certe guise di sensazioni affatto singolari e strane, determinate da quella specialissima disposizione organica individuale, che denominano idiosincrasia. Il Tissot racconta di un suo amico, che il sapore dello zuccaro gustato anche in piccola dose ed inconsapevolmente gli provocava il vomito. Gobio ricorda il caso di un uomo, in cui la sensazione del sugo di cedro applicato, anche a sua insaputa, sulla pelle, destava un brivido generale, ed il fisiologo Prochaska scrive di aver conosciuta una signora, che cadeva fuor de' sensi alla sola vista di barbabietole.

Nella presente teorica della sensitività la sensazione venne contemplata come affezione piacevole o spiacevole dell'anima; a suo luogo sarà riguardata come percezione dell'oggetto sentito.

Ora uopo è avvertire che le affezioni prodotte in noi dall'azione degli oggetti corporei esterni e provate mercè il senso fisico estrasoggettivo, si rinnovano talfiata e si riproducono in noi dopo qualche tempo malgrado l'assenza dell'oggetto che le aveva primitivamente cagionate. Di qui un'altra specie di senso fisico detto fantastico o fantasia fisica. Accade talfiata che i fantasmi si svolgono e si riproducono in modo così vivo da eguagliare in forza le sensazioni stesse primitive ed indurci a credere che sia di fatto presente ai sensi l'oggetto che ci aveva la prima volta modificati: di qui l'origine delle illusioni sensibili e della paura ne' fanciulli. In tal caso si direbbe che la fantasia fisica confondasi colla sensazione: il che venne espresso da Dante in quel verso, dove parlando della compagnia de' demoni dice: — io li immagino sì che già li sento.

b) *Del senso spirituale e dei sentimenti.*

Viene seconda specie del senso particolare distinto dal fisico il senso spirituale, il quale è proprio dell'uomo, mentre il senso fisico è comune all'uomo ed ai bruti. Il sentimento ha per oggetto e termine suo proprio il mondo incorporeo od iperfisico; epperò specificamente distinguesi dal senso fisico, per cui l'uomo accoglie in sè e sente l'azione del mondo corporeo e materiale.

Gli oggetti immateriali che mettono in atto il sentimento si distribuiscono in due classi e sono gli uni ideali ed astratti e questi sono il Vero, il Bello, il Buono, gli altri concreti e reali e sono l'anima nostra, gli spiriti finiti da noi distinti, lo Spirito infinito ossia Dio. Quindi sor-

gono due principii di divisione del sentimento. Sotto il primo punto di vista esso si specifica in sentimento intellettivo, in estetico ed in morale secondochè ha per oggetto il Vero, od il Bello od il Buono. Sotto il secondo riguardo distinguesi in personale, in sociale ed in religioso secondochè ha per termine l'anima nostra, o gli spiriti umani, o Dio. Mercè il sentimento intellettivo l'animo umano si compiace nella contemplazione della verità ed è lieto di sè ogni qualvolta svolge in forma regolare e logica le sue intellettuali potenze e giunge all'acquisto di nuove cognizioni e può riposare nella certezza: tale è la letizia che prova il fanciullo allorchè riesce a superare qualche grave difficoltà nella via del sapere; tale la santa allegrezza che illumina la fronte del genio nella scoperta di qualche gran Vero. Emozioni opposte si provano quando non siamo potenti a vincere i dubbii, le perplessità e le antinomie, che ci contendono la chiara visione della verità. Similmente l'animo nostro soavemente si commuove ogni qualvolta gli si presenta qualche bellezza o della natura o dell'arte, qualche bello e gran pensiero, qualche bella e nobile azione, o qualche oggetto grazioso e leggiadro, mentre prova un senso di pena e di disgusto all'aspetto del brutto e del deforme tanto negli esseri naturali e nelle opere artistiche, quanto nell'ordine de' pensieri e della vita pratica. Così pure il nostro sentimento morale si allieta o si rattrista allorchè compiamo o vediamo compiersi un' azione, nella quale il giusto abbia trionfato sull'utile, oppure la santa idea del dovere sia stata sacrificata a qualche ignobile e bassa passione. I sentimenti del dovere, della responsabilità, del rimorso, della virtù, del diritto, sono forme diverse del senso morale. Il sentimento intellettivo, lo estetico ed il morale sono fra di loro collegati da quegli stessi vincoli, che stringono insieme il Vero, il Bello ed il Buono. Questi tre oggetti hanno l'uno verso l'altro un rapporto di distinzione essendochè il Vero formalmente riguardato non è nè il Bello, nè il Buono, il Bello è altra cosa dal Vero e dal Buono, come il Buono è altro dal Vero e dal Bello; 2° un rapporto di unione, o meglio di reciproca insidenza, per cui il Vero esiste nel Bello e nel Buono, come elemento essenziale di entrambi, il Bello importa il Vero, come principio, da cui muove, ed il Buono, come scopo a cui tende; il Buono poi è nel Vero, come in suo fondamento, nel Bello, come in suo mezzo. In altri termini il Bello è il Vero splendente in forma sensibile, il Buono è il Vero riconosciuto e tradotto nelle nostre libere azioni.

Il soggetto umano non solo sente oggetti ideali, quali sono il Vero, il Bello, il Buono, ma altresì esseri spirituali sussistenti, quali sono lo spirito nostro proprio, gli altri spiriti umani, lo Spirito infinito: di qui una seconda distinzione del sentimento in personale, sociale e religioso. Ma qui occorre uno schiarimento a fine di scansare ogni equivoco ed

intendere il perchè appelliamo personale il sentimento, che l'io umano ha di se stesso e denominiamo sociale quello, che ha per termine gli spiriti umani da noi distinti. L'anima umana è un essere spirituale, epperò anche il sentimento, che essa ha di se medesima, appartiene all'ordine di que' sentimenti, che spirituali si appellano, essenzialmente distinti dalle sensazioni fisiche. Ma essa non è uno spirito puro, disciolto da ogni vincolo colla materia, bensì è uno spirito incorporato, cioè congiunto con un organismo corporeo. Donde consegue, che l'anima umana sente se stessa conforme alla propria natura, si sente cioè non separata dal corpo, ma con esso congiunta ad unità di essere. Siccome però il corpo qui è sentito come alcunchè di inferiore o di subordinato allo spirito, che gli sovrasta, così tale sentimento viene appellato personale, essendochè l'io umano è essenzialmente persona, perchè è dotato di mente, il corpo suo invece è personale per partecipazione perchè congiunto colla mente e da essa informato. Per una ragione consimile appelliamo sociale il sentimento, che ha per termine gli altri spiriti umani da noi distinti. In quella quisa, che l'anima nostra sente se stessa non come spirito puro, ma vincolato coll'organismo suo proprio, così sente le altre anime umane, non già direttamente ed immediatamente in se stesse, come se fossero spiriti puri, ma attraverso i loro corpi. Le anime umane comunicano fra di loro mercè la parola ed altri segni proprii dell'organismo corporeo, co' quali esprimono i loro concetti ed i loro voleri; e da siffatta guisa di comunicazione origina appunto la società: ecco quindi ragione, per cui vien denominato sociale il sentimento mercè di cui l'anima umana accoglie in sè l'azione delle altre da essa distinte, e che veste la forma generale di simpatia, e si traduce in sentimento domestico, patrio, umanitario.

Il sentimento personale è continuo, incessante, permanente e si confonde colla nostra esistenza medesima, sicchè l'anima cesserebbe del tutto, se venisse meno in lei questo sentimento di se medesima. Esso comincia col cominciare dell'anima stessa ed avviluppa in sè la coscienza, che tosto si schiude da esso in forma esplicita e distinta: l'*io penso* è inchiuso nell'*io sento*: il soggetto umano, che sentiva se stesso in modo confuso siccome alcunchè di indistinto, passa tosto ad affermare se medesimo mercè la coscienza e sa di esistere come un tutto compiuto e distinto. Quindi si può stabilire che il sentimento personale è il punto di mossa di tutta la vita sensitiva dell'uomo, il quale non potrebbe sentire i molteplici oggetti particolari, se non sentisse se stesso, mentre il sentimento religioso ne è per così dire il punto finale supremo. L'esistenza del sentimento personale ci è in modo particolare rivelata in que' solenni periodi della vita, in cui ci troviamo combattuti da qualche grave ed incurabile infermità, segnatamente tisica; allora il sentimento che si

ha di noi stessi, si fa sempre più vivo ed intenso, quanto più l'organismo materiale del corpo va consumandosi: si direbbe allora che l'anima mediante questo intenso sentimento di sè intenda di raccogliere e rattenere in se stessa la vita, che sta fuggendo quasi per riconfermare e rinnovare l'esistenza corporea. In virtù del sentimento personale noi ci compiacciamo delle nostre forze e del loro esercizio, e ci sentiamo lieti di poterne fare un libero uso, di condurle ad un alto grado di sviluppo, sul quale posa tutto il nostro valore; quindi su di esso si fonda il sentimento della nostra dignità personale, da esso origina il sentimento dell'onore, del buon nome, della gloria.

Sopra il sentimento personale ed il sociale si solleva il religioso, che ha per oggetto lo Spirito infinito. L'esistenza di esso e la sua natura sono rivelate dalla imperfezione e dalla limitazione inerente a tutte le altre forme del senso. È cosa di fatto che la nostra vita sensitiva non si esaurisce, nè rinviene il sommo del suo appagamento nè nel sentimento che l'anima ha di se stessa, nè nel sentire le anime altrui, nè nel senso speciale del Vero, del Bello, del Buono. In fondo a tutte queste diverse forme affettive il soggetto umano sente sempre un alcunchè, che limita le sue gioie nè gli consente di riposare beato in un pieno appagamento di sè; prova entro di sè un vuoto e sente che per adempierlo gli occorre un essere infinito, assoluto, divino, siccome principio della sua esistenza, siccome oggetto e termine della sua perfezione. Abbiamo già avvertito superiormente, che il sentimento, che l'anima ha di se stessa, è il punto di mossa della nostra vita sensitiva, mentre il sentimento religioso ne è il punto terminativo, ed il final compimento. Infatti l'anima sentendo se stessa mercè il sentimento personale si sente ad un tempo come spirito finito, limitato, imperfetto, epperò bisognevole di uno spirito infinito, siccome sommo principio e ragione della sua medesima essenza, ciò val quanto dire che l'anima sente se stessa intimamente congiunta coll'essere assoluto, suo principio e termine sicchè nel sentimento personale è dato il sentimento religioso, il quale perciò è talmente essenziale e naturale all'uomo che quello non potrebbe star di per sè senza di questo. L'anima che sente se stessa siccome spirito finito, e che perciò esce per così dire fuori di sè per cercare e trovar l'infinito e l'assoluto, sente già alcunchè di assoluto e di infinito nel Vero, nel Bello, nel Buono, ma ciò non le basta per compiere il desiderio della sua vita sensitiva. Il sentimento intellettivo lietamente si commuove ad ogni verità che risplenda alla mente, ma nè una sola, nè poche verità lo acquetano: esso non è pago del tutto se non quando riposa nella pienezza della verità, nel Vero sommo, assoluto, infinito. Il medesimo vuol essere detto anche in riguardo al sentimento estetico ed al morale. V'è dunque un Vero sommo, assoluto, infinito, termine ade-

guato del sentimento intellettivo, come v'ha un Bello parimente sommo, assoluto, infinito, compimento del sentimento estetico, ed un Buono sommo, assoluto, infinito anch'esso, oggetto comprensivo del sentimento morale. Però il Vero sommo ed assoluto è infinito, ma non è l'Infinito; è infinito perchè è tutto quanto il Vero, non è l'Infinito perchè è solamente il Vero, e non è già il Bello, nè il Buono, mentre l'Infinito è il sommo dell'essere; lo stesso è a dirsi del Bello assoluto e del Buono assoluto, ciascuno de' quali è infinito, ma non l'Infinito. Essi sono adunque tre forme o modi dell'Essere, ed importano perciò l'Essere infinito, in cui si concretino e si congiungano in armonia; e quindi l'anima umana, che già sentiva alcunchè di assoluto e di infinito nel Vero, nel Bello e nel Buono, si avanza fino a sentire lo stesso essere assoluto ed infinito, Iddio. Ed ecco come il sentimento divino apparisce siccome la ragion suprema di tutte le altre specie di sentimenti e solleva la nostra vita sentimentale al sommo del suo sviluppo.

Sul sentimento personale e sul religioso insieme armonizzati si regge il sentimento della nostra immortalità spirituale. Esso infatti giace in fondo alle religiose credenze dei popoli e presuppone da un lato il sentimento, che l'anima ha della sua individuale sussistenza, dall'altro il sentimento di Dio, siccome conservatore perenne della nostra vita anche al di là della tomba. Se l'io umano non sentisse più *se medesimo* nella vita futura, il sentimento dell'immortalità perderebbe ogni significato ed anzi convertirebbesi in un'amara delusione; e parimenti senza il sentimento dell'Essere infinito, vindice dell'ordine universale e conservatore delle creature, verrebbe meno ogni ragione di premio e di pena, e colla morte del corpo si spegnerebbe tutto il nostro essere personale mancando del divino sostegno.

Abbiamo chiamato a rassegna le diverse specie di sentimenti considerati riguardo all'oggetto, cui si riferiscono. Facendoci ora a contemplarli in ordine al soggetto, noi tosto rileviamo, che mentre ciascuno di essi sentimenti riguardato in se stesso è sempre il medesimo, tale cioè quale lo determina il proprio oggetto, l'anima, che lo prova, muta di continuo e discorre per una serie di vicende non mai interrotta; epperò un medesimo sentimento, senza mutare di natura, può essere provato in tante guise diverse, e presentare tante forme differenti, quante sono le condizioni psicologiche e le attitudini e disposizioni personali del soggetto senziente. Così a ragion d'esempio il sentimento estetico non muta natura e si mantiene distinto dal sentimento sociale e dal religioso, ciò non ostante il Bello è sentito diversamente da diversi individui umani, e pur anco dalla stessa persona posta in diverse contingenze, in quella guisa che l'astro solare diffonde la sua azione su tutto il nostro universo, e tuttavia gli esseri della natura differentemente ne partecipano

secondo la differente loro specie. Un medesimo spettacolo commuove diversamente gli animi degli astanti, essendochè altro è il cuore di madre, altra la fierezza del guerriero, altro è lo spirito del giovane, ed altro quello del vecchio, altro lo stato psicologico di chi nell'eccesso e nella sazietà de' piaceri ha pressochè attutita la virtù sensitiva, ed altra la disposizione d'animo di chi conserva agile e pronta la vigorìa delle proprie potenze.

Quindi si fa manifesto, che i sentimenti considerati in riguardo al soggetto, che li prova, presentano gradazioni innumerevoli corrispondenti ai mutamenti, che avvengono nel soggetto medesimo. Queste gradazioni ci portano a distinguere nei sentimenti l'estensione, l'intensità, la durata e la forma, e quindi a specificarli secondo questi differenti aspetti.

In riguardo all' estensione, ossia al numero degli oggetti, a cui si riferisce, il sentimento distinguesi in semplice, complesso, composto. Semplice il sentimento religioso, complesso il personale, composto il sociale. Rispetto all'intensità abbiamo i sentimenti fievoli ed i vivaci, ed amendue possono essere piacevoli o spiacevoli in diversi gradi. Se piacevoli, essi si digradano dalla semplice emozione alla gioia, dalla gioia passano all'entusiasmo, il quale distinguesi in ammirazione ed in inspirazione, secondochè è rivolto alle persone, od alle scienze ed arti, e toccano il loro apogèo nell'estasi. Se spiacevoli, passano per i gradi progressivi del disagio, della pena, del dolore, della tristezza, della malinconia. Considerati nella loro durata i sentimenti si specificano in passeggeri e fugaci, ed in permanenti e stabili. Rispetto alla forma, sono fortificanti, se gradevoli, debilitanti, se dolorosi. Nel piacere l'anima si espande e mostra al di fuori la sua attività. La viva gioia, che occupa l'anima, si rivela negli occhi vivi e raggianti, nelle labbra, che si compongono al sorriso, nel giocondo atteggiamento della persona. Nel dolore l'anima si contrae, si restringe, si ritira in sè come schiacciata da un peso, che le impedisce di muoversi e di operare. Gli occhi rivelano questo suo interno accasciamento: la pupilla si contrae, lo sguardo si agita in una confusione di movimenti rapidi ed irregolari. Nel sommo dolore lo spirito sentesi così depresso, che gli occhi non danno lacrime, la parola rimane muta, un gesto, un'esclamazione è l'unico suo linguaggio. Che se raffrontiamo fra di loro l'estensione e l'intensità di un sentimento, esse stanno fra di loro in ragione inversa: indi il volgare adagio: *Pluribus intentus minor est ad singula sensus*. L' intensità poi e la durata di un sentimento, quando trascendono certi confini, non possono serbare fra di loro un rapporto diretto e proporzionale. Un dolore oltre modo intenso, se presto non si calma, finisce con una catastrofe o colla pazzia, come una smodata ed eccessiva letizia, che duri qualche tempo, si risolve nella morte del corpo. È altresì noto, che un godimento anche

moderato, ma prolungato di troppo, porta da prima la sazietà, poi la noia, da ultimo il disgusto. Un sentimento poi, che accoppii un certo qual grado di intensità con una certa durata, dicesi affetto, il quale alla sua volta piglia nome e forma di passione, quando trasmodi e diventi intemperante a segno da turbare il giusto equilibrio tra le umane potenze traviandole dal loro naturale cammino.

I sentimenti, qualunque ne sia la specie, possono patire alterazione dalla mutabilità psicologica alterabile del soggetto. Il sentimento intellettivo rimane alterato sia nell'illusione, in cui si scambia la verità coll'errore, la realtà coll'apparenza e ci compiacciamo di quello, che non è, sia nella passione, in cui si odia la verità conosciuta, o si disconosce, perchè ci pesa. È alterato il sentimento estetico, allorchè scambiando il bello col deforme ci compiacciamo di certi lavori artistici indecenti, di certe sconcezze letterarie, in cui altro non vi ha di notevole che la bravura dell'arte, seguendo il principio: *l'arte per l'arte*. Il sentimento morale può degenerare o nell'utilitarismo, in cui la scienza naturale viene soffocata dalla artificiale, o dal misticismo esagerato e dallo stoicismo. Il sentimento personale traligna in egoismo, e quindi in orgoglio, soperchieria, vanità, presunzione, arroganza, superbia, fatuità. Il sentimento sociale può trascendere ai due opposti estremi della misantropia e del socialismo. Alterazione del sentimento religioso è la superstizione in cui si scambia la Creatura pel creatore. L'entusiasmo si corrompe nel fanatismo, il quale è cieco più ancora dell'amore, che dicono cieco. Il fanatico ignora o non vede nel suo immaginario eroe certi gravi difetti, i pregi ne esagera e fantastica virtù, che non ci sono nè punto nè poco. E così egli ammira ed adora un eroe, che esiste nella sua fantasia soltanto, un idolo creato dalle sue mani, un fantasma avvolto nelle tenebre della notte, e che scompare alla luce del giorno, ossia colpito dalla luce della verità. Alterazione della malinconia è la disperazione, dell'estasi l'allucinazione. Infine l'affetto alterato trasmoda in passione: questa è contraria alla retta ragione ed al dovere, epperò va riprovata e combattuta, quello ha suo razional fondamento nella natura sensitiva dell'uomo, epperò non giustamente filosofavano gli stoici, che ne predicavano la distruzione.

Discorse le due forme principali del senso, sensazioni e sentimenti, viene opportuno il loro ragguaglio. Le sensazioni sono affezioni proprie della nostra vita animale, che abbiamo comuni coi bruti, i sentimenti sono affezioni proprie della nostra vita razionale. Le prime stanno in assoluta ed immediata dipendenza dall'organismo corporeo, i secondi dallo spirito. Quelle si svolgono senza bisogno di lume conoscitivo, questi involgono siccome facoltà sussidiarie del loro esercizio le funzioni intellettuali, essendochè a sentire il Vero, il Bello, il Buono, Iddio, oc-

corre averne conoscenza. Però, sebbene in tutto ciò discrepanti, hanno punti di convenienza e di contatto. Amendue appartengono al medesimo soggetto, il quale prova ad un tempo sensazioni e sentimenti. In virtù di questo loro centro di unità influiscono le une sugli altri, si condizionano a vicenda e si svolgono sotto la forma comune di piacere e di dolore. Le sensazioni della vista e dell'udito sono condizioni per la manifestazione del sentimento estetico e del sociale. Una semplice parola sussurrata al nostro organo uditivo può sconvolgerci l'anima dall'intimo suo fondo e metterla in tempesta. Alla loro volta i sentimenti anche più nobili ed elevati si riflettono e si riverberano nell'organismo corporeo suscitandovi sensazioni, come avviene del sentimento del pudore, che porta un afflusso di sangue al viso e lo imporpora.

c) *Del sentimentalismo.*

Nella teorica del senso spirituale si nascondono le origini d'un sistema, che riduce al sentimento tutto quanto l'essere umano, denominato perciò sentimentalismo. Tale è la dottrina del Rivarol, il quale avvisa, che il sentimento, sebbene non possa venire definito, serve tuttavia a definire tutti i fenomeni fisiologici e mentali, ed applicandosi allo spirito ed alla materia, all'anima ed al corpo, è il termine medio che riconduce all'unità ciascun me composto di queste due sostanze prime, che mai non entrerebbero in contatto senza di esso.

Siccome il sentimento si specifica in intellettivo, estetico e morale, così il sentimentalismo può rivestire tre forme diverse corrispondenti, e quindi venire contemplato sotto il triplice riguardo scientifico, artistico e morale. Riguardato nel campo della scienza il sentimentalismo fonda tutto quanto il sapere ed il conoscere umano nel solo sentimento del Vero; teoria professata segnatamente dal Jacobi ne' tempi moderni che sacrifica la ragione speculativa alla fede naturale, il conoscere riflesso al conoscere spontaneo ed immediato. In sua sentenza la verità si sente e non si discute, si crede per natura e non si conquista colla riflessione, la quale anzi tanto più travia nell'errore, quanto più si allontana dalla natura. Ma egli non avvertiva, che, posto il conoscere immediato, spontaneo e naturale, che è per se stesso implicito, involuto ed indeterminato, si è logicamente costretti ad ammettere, che esso, senza punto smarrire la sua intrinseca veracità, può venire esplicato e disvolto in un conoscere riflesso e scientifico, essendochè l'indeterminato è da natura portato a determinarsi. Non è però a negarsi che la ragione speculativa nello esplicare il contenuto della conoscenza spontanea possa tal fiata pervenire a conclusioni distruttive del sapere comune e naturale, ed entrare in lotta colla fede istintiva nella verità; e questa è forse cagione, che ha potuto generare il sentimentalismo, di cui discorriamo.

Il sentimentalismo artistico od estetico fonda i supremi principii dell'arte sul sentimento del Bello, il quale perciò non possiede natura immutabile ed assoluta, ma soggiace di tal modo a tutte le vicissitudini e cangiamenti del sentimento stesso. Per ultimo il sentimentalismo morale, professato da Adamo Smith e dalla scuola scozzese, porge per unica base al Buono il sentimento della moralità, il quale apparisce così il regolatore unico e supremo della vita umana. Tutte e tre queste specie di sentimentalismo si chiariscono insussistenti in ciò, che vengono a disconoscere la radical distinzione, che necessariamente sussiste tra le potenze umane ed il loro oggetto. Il Vero, il Bello, il Buono pur mentre si fanno dall'uomo sentire, conservano di fronte allo spirito umano la propria natura immutabile ed assoluta, la quale mai non può diventare mutabile e soggettiva, come lo è il sentimento umano nel suo sviluppo.

§ II.

Dell'istinto.

Altra funzione della sensitività è l'istinto, che si sveglia accanto al senso ed attesta l'attività del soggetto senziente, mentre il senso ne rivela la passività. Già ci venne avvertito, che in riguardo al fenomeno dell'affezione lo spirito non rimane onninamente passivo, ma dispiega la sua interiore energia sia col rispondere all'azione dell'oggetto, sia coll'espandersi a fine di accogliere più viva ed intensa la sua gradevole impressione, o col ristringersi in se medesimo per sottrarsi all'impressione penosa: dal che si fa manifesto, come il senso e l'istinto germogliano insieme dall'intimo fondo della potenza sensitiva.

Intorno la natura propria dell'istinto corrono varie e discordi sentenze, essendochè i moderni positivisti o lo confondono colla volontà o lo riguardano come il germe primordiale della medesima, mentre altri lo riducono ad un nome vano senza significato escogitato dagli spiritualisti a fine di sostenere una essenziale differenza tra lo spirito intelligente dell'uomo e l'operare meramente istintivo, eppure artistico ed ordinato, di alcune specie animali. Giovanni Locke, Condillac, Berkeley, Hume, impugnarono apertamente l'esistenza medesima dell'istinto. La greca etimologia di tale vocabolo (εν στίζω, *intus pungo*) ci conduce a concepire l'istinto siccome un pungolo interiore, o stimolo od impulso ad operare; ma è questo un concetto troppo vago, epperò insufficiente a ritrarre la natura costitutiva di questa facoltà, la quale non vuol essere nè di troppo ristretta confondendola coll'istinto animale de' bruti, nè di troppo estesa confondendola coll'attività volontaria e libera dell'uomo. Coloro, i quali definiscono l'istinto un impulso affatto cieco e

tutto quanto insediato nell'intimo organismo corporeo, che muove ad operare, non avvertono che la tendenza dell'uomo al Vero, al Bello, al Buono, al Divino è anche essa un istinto, perchè havvi in noi il sentimento intellettivo estetico, morale e religioso, e ad ogni guisa di senso corrisponde un istinto: eppure siffatta tendenza non è all'intutto cieca, bensì illuminata dalla natural cognizione di tali oggetti. Certo è, che l'operare istintivo non richiede punto l'intervento della riflessione, ma non è meno certo che esso non esclude quel conoscere spontaneo ed intuitivo, che vien da natura, essendo per sè evidente, che la nostra tendenza estetica, morale e religiosa importa una certa qual notizia del Bello, del Buono, di Dio. Tuttavia dacchè l'istinto può andare accompagnato da un certo grado di cognizione, sarebbe grave errore lo inferirne, che esso faccia una sola ed identica cosa con quell'attività, che costituisce la libera volontà. Breve, l'istinto umano vien da natura, e per conseguente dall'un lato ammette la cognizione naturale, dall'altro esclude l'attento riflettere ed il libero deliberare, perchè queste due funzioni sono opera nostra propria, posteriore alla stessa natura. A ragion d'esempio, se camminando m'incontra di perdere l'equilibrio e sto per cadere, in sull'istante io mi adopero per ristabilirlo e stendo le braccia per provvedere alle conseguenze della caduta, senza riflettere più che tanto o deliberare intorno al caso; e se mi cadesse sott'occhio un quadro, in cui il sentimento del Bello e del Buono fosse indegnamente profanato, alla subita cognizione di tale turpitudine io ritorcerei altrove lo sguardo con moto inavvertito ed involontario. Tenendo conto di tutte queste considerazioni abbiamo ragione di definire l'istinto un naturale impulso, che anteriormente ad ogni conscia riflessione e deliberato proposito ci porta ad azioni determinate dalle affezioni piacevoli o penose, ed ordinate alla conservazione ed al perfezionamento del nostro essere.

Mossa dall'istinto l'anima cerca gli esseri per riposare in essi e goderne siccome di bene suo proprio, ritrovandovi l'appagamento delle sue brame, il compimento del suo essere, oppure reagisce contro quelle forze che insorgono osteggiando le sue aspirazioni. Onde si scorge, come l'istinto si spieghi sotto due forme contrarie, ciò è dire come tendenza ed avversione, come forza attrattiva e ripulsiva, come simpatia ed antipatia, come amore ed odio. Donde origina l'istinto considerato come tendenza, simpatia, amore? Non già (io mi avviso) da una virtù occulta ed insita nell'oggetto che si ama, e che a sè ci attrae, virtù supposta e non provata, non già dalla cognizione, perchè l'amore e la simpatia, che si ha per un oggetto, non sempre sono in ragion diretta colla cognizione del medesimo, bensì dalla limitazione inerente al nostro essere, il quale sente perciò di non bastare a sè solo, ma si rivolge verso tutto, che sia conforme alle sue propensioni e ne favorisca lo sviluppo. È egli

vero, che l'odio sia sempre suscitato dall'amore per guisa che si avversi e si detesti un oggetto per ciò solo, che ci riesce di impedimento a conseguire e conservare l'oggetto amato? Questa dimanda va a metter capo nel problema, che riguarda la ragion d'essere del dolore nell'economia della vita umana.

Determinata l'indole propria dell'istinto e la sua duplice forma, giova rintracciarne la genesi e segnare le fasi del suo sviluppo. La vita è attività, è moto, onde noi siamo travagliati da un incessante, profondo, indestruttibil bisogno di agire, che ci tiene in uno stato di eccitazione continua e permanente. L'istinto è la radice di quest'attuosità, è l'espressione di questo bisogno. Ma perchè l'attività nostra abbia di che manifestarsi, perchè questo bisogno possa venir satisfatto, occorrono oggetti esteriori da noi distinti, sui quali possa dispiegarsi la nostra interiore energia. Poniamo caso, che questi oggetti o manchino affatto o ci tornino indifferenti (siccome incontra nel fenomeno dell'apatia), allora quest'attività si ritorce contro se medesima e sotto l'incubo della noia si agita e si tormenta in una vana ansietà. Poniamo invece il caso contrario, in cui abbiamo a noi d'intorno una pluralità di oggetti svariatissimi e tali, che destino più o men vivo il nostro interesse. Allora l'anima prova certa qual vaga inquietudine, certo qual confuso presentimento di un bene, che sente mancarle, ed aspira ad esso. Di qui sorge in essa un desiderio seguito da un movimento verso l'oggetto, che deve adempiere la sua aspirazione, desiderio che può essere più o men forte e mostrare differentissimi gradi dalla semplice velleità all'invincibil passione. Ecco la genesi o lo svolgersi dell'istinto riguardato come tendenza, simpatia, amore. Che se fra gli oggetti, che ne circondano, avvene di tali, che suscitino nell'anima nostra certa qual avversione e minaccino di contrastare le sue movenze ed inceppare l'attività sua, allora essa se ne ritrae risentendone un'impressione penosa, la quale, del pari che il desiderio ed il piacere, può spiegarsi sotto varie forme, dal mero disagio alla tortura morale. Anche qui si sveglia e sorge l'istinto, però come forza ripulsiva, antipatia, odio.

Rimane a divisare le diverse specie dell'istinto, considerandolo a tal uopo sotto il triplice riguardo dello scopo, a cui è ordinato, del soggetto, in cui ha la sua sede naturale, dell'oggetto, a cui si riferisce.

a) *Dell'istinto rispetto allo scopo.*

L'istinto è rivolto ad uno scopo, perchè la natura, in cui ha il suo fondamento, non si muove a caso, ma è indiritta essa medesima ad una meta finale. Conservare il nostro essere personale e procacciargli la più perfetta forma possibile, ecco il duplice fine, a cui è ordinato l'istinto, il quale perciò si specifica in conservativo e perfezionativo. *Essere o non*

essere, è la suprema delle questioni, dalla quale deriva come secondaria quest'altra: *essere nel miglior modo possibile*. L'istinto conservativo risolve la prima questione, il perfezionativo risponde alla seconda.

La natura proclama sommo de' beni la vita, sommo de' mali la morte; onde da un lato ci porta con impeto strapotente a serbare intatto il nostro essere, dall'altro c'inspira un orrore estremo, una insuperabile riluttanza contro il proprio annientamento. La nostra esistenza, che tanto ci è cara, sin dall'infanzia ed in tutto il corso della sua durata abbisogna di incessanti sostegni, versa in continui pericoli ed è minacciata da funestissimi danni, sicchè a conservarla e rassicurarla occorre in ogni momento una moltiplicità di atti così complicati, così frequenti e talvolta così repentini, che sfuggono alle considerazioni della riflessione ed alle deliberazioni della volontà; atti, che la provvida natura ha affidati alla potenza dell'istinto. Così a ragion d'esempio chiudiamo in un attimo gli occhi se minacciati da qualche oggetto: facciamo uno sforzo istantaneo e violento per rimetterci in equilibrio, se siamo lì lì per cadere; pieghiamo di subito il corpo per iscansare un colpo imminente. L'inconsapevole presentimento di un danno, che ci sovrasta, lo sgomento e la paura, che ci colpisce camminando sull'orlo d'un abisso o davanti a qualche subitaneo e formidabil fenomeno della natura, sono avvertimenti tutelari della nostra esistenza. Alcune specie animali provano un'istintiva paura vedendo la prima volta il loro nemico, che pure non le ha mai per anco aggredite. L'uccello di cortile trema ad ogni piuma allorchè apparisce per aria un punto nero, nel quale travede un uccello predatore.

L'istinto conservativo non si affievolisce coll'avanzare dell'età e col progredire della riflessione, che anzi si rafforza col tempo e col declinare dell'esistenza: il vegliardo allontana dall'animo ogni immagine, che gli ricordi l'estremo trapasso, nè gli regge il cuore di starsene raccolto presso una tomba, se non sia quella medesima de' figli suoi. Alla vita si rimane pur sempre in qualche modo attaccati anche quando è squallida e deserta di ogni conforto, anche quando scagliamo contro di essa le nostre maledizioni, e la morte ci apparisce siccome la suprema delle sciagure nel giro delle umane vicende, l'estrema delle pene nell'ordine della legislazione criminale. Il Byron così fa esclamare Caino: « Vivo, ma per morir, nè cosa io veggo - Che m'ispiri, vivendo, odio alla morte, - Se non fosse un tenace, un vile istinto - Nato con me, che stringemi alla vita - Fonte eterna di noia e di disprezzo - Quanto me stesso, un vil, tenace istinto - Che mal mio grado superar non posso ». Non v'ha potenza di ragionamento, che valga a domare la tenacità dell'istinto conservativo ed a vincere l'orrore natural della morte. Si ha un bel-l'argomentare, che allo scioglimento dell'organismo corporeo il nostro io

o si spegne con esso, o ricomincia, ripentito de' suoi falli, una seconda vita di felicità, sicchè in entrambi i casi non evvi ragione di temere la morte. L'istinto la vince pur sempre sulla riflessione, e ci sconforta l'idea del fatale trapasso. Dell'illustre generale francese Turenne narra la storia, che nel momento di dare battaglia sentivasi dominato da certo quale orrore, e gridava al suo corpo, che pure aveva invecchiato fra le armi: trema, trema, vecchia carcassa, che ti condurrò io oggi a luogo tale, dove avrai ben di che raccapricciare. Così la riflessione non giunge a debellare l'istinto naturale della propria conservazione. La religione conforta, è vero, il morente nella lotta estrema: pure non distrugge la riluttanza, che spiega la natura umana contro lo struggimento del suo corporeo organismo (1). Il Redentore medesimo là nel Getsemani inorridiva pensando all'imminente sacrifizio della sua persona, e pregava si rimuovesse lungi da lui, se era possibile, il calice ferale, sebbene rassegnato ai supremi voleri.

L'istinto conservativo, di cui abbiamo fin qui fatto parola, riguarda la vita corporea animale e ci è comune coi bruti, ma esso vuol essere altresì contemplato sotto un aspetto assai più elevato e veramente umano. Poichè siccome a costiture il nostro essere concorre insieme coll'organismo corporeo anche la mente, così l'istinto di cui discorriamo, porta l'uomo a conservare non solo la sua fisica esistenza, ma ben anco quella dello spirito, mentre nel bruto esso veglia ad assicurargli la vita animale. Il sentimento della nostra immortalità personale è una manifestazione dell'istinto conservativo umano. Se il pensiero della morte del corpo ci inspira spavento, noi inorridiamo più ancora al solo supporre, che il nostro essere termini tutto quanto nella tomba e respingiamo con tutte le forze dell'anima l'idea, che ogni spirito di sacrifizio, ogni atto di eroismo, ogni santo entusiasmo per il Vero, il Bello, il Divino, si risolva in un fortuito accozzamento di atomi materiali e scompaia con esso. La credenza nella durata oltremondana del nostro spirito ci sta sempre impressa nell'intimo dell'animo.

Queste considerazioni ci portano a rilevare il singolare divario, che intercede tra l'istinto conservativo animale, quale esiste nei bruti, ed il

---

(1) Si racconta, che nel naufragio di un bastimento della Compagnia delle Indie un giovane inglese metodista di procace ingegno e di fervente pietà richiese con calma il suo vicino, che cosa ne pensasse della condizione, in cui versavano: gli fu risposto, che era giuocoforza di prepararsi a riposare in quella notte medesima nel seno dell'eternità. Allora stringendo la mano al suo compagno di viaggio egli soggiunse: Il mio cuore è pieno della pace di Dio, e tuttavia pavento forte quest'ultimo combattimento, per quantunque conosca assurdo siffatto timore (Vedi *Récit de la perte du bâtiment de la Compagnie des Indes, le Kant*, Paris, 1826).

medesimo istinto, quale diventa nell'uomo. Nei bruti esso non incontra verun'altra potenza superiore, che lo signoreggi, epperò veglia imperioso e sovrano alla loro conservazione, nell'uomo all'incontro sta vincolato colle facoltà superiori della ragione e della libera volontà, colle quali entra in lotta e può rimanerne dominato e sconfitto. Di qui si spiegano due guise di fenomeni umani, che sembrano inconciliabili coll'istinto conservativo della vita fisica, cioè il suicidio da un lato, dall'altro il sacrifizio volontario della vita. Il bruto ignora la morte, nè si toglie di proposito deliberato la vita, mentre l'uomo scientemente si suicida per una cagione affatto soggettiva e personale. L'eroe anch'esso sopprime l'istinto della propria conservazione, ma sacrifica la vita in omaggio a qualche sublime e nobile ideale. Nel suicidio la vita non si spegne da sè per legge di natura, ma è scientemente ed anzi tempo troncata; nel sacrifizio è generosamente e liberamente immolata: in entrambi i casi l'istinto conservativo è vinto da una forza superiore che vien dalla mente.

Mentre l'istinto conservativo veglia sulla nostra esistenza, l'istinto perfezionativo intende a rifiorirla di quell'amplissima dovizia di beni, di cui è feconda la natura umana, e che fanno prospera ed agiata la vita. Splendida e grande manifestazione dell'istinto perfezionativo sono le scienze in generale e segnatamente le fisiche e sperimentali, le arti liberali e meccaniche, le scoperte economiche ed industriali, le istituzioni politiche, civili e sociali, tutte insomma le migliorìe della vita fisica e razionale. Inesauribile davvero è la virtù, immensa l'efficacia di questo istinto, che spinge lo spirito umano a scoprire orizzonti sempre nuovi e più elevati nelle regioni del sapere, a dilatare e rafforzare il suo impero sulla natura esteriore, a riordinare in forma più ampia e più aggradevole la convivenza sociale. Esso è la molla più potente della civiltà e del progresso, è la forza operosa, che affatica di moto in moto l'umanità senza mai concederle posa nella via interminata del suo perfezionamento: è la voce medesima della natura, che grida sempre e da per tutto, *perfeziònati*, e questa voce è sentita da ciascuno di noi in particolare, da ciascuna nazione, da ciascuna stirpe, da tutta la specie umana. E di questo continuo progredire, che fa la vita individuale di ciascuno e la vita collettiva dell'umanità, la quotidiana esperienza e la storia porgono luminosa e ripetuta testimonianza.

Rintracciando le ragioni di tanta virtù e di tale universalità proprie dell'istinto perfezionativo, noi le rinveniamo nell'essenza medesima costitutiva della natura umana, la quale è dotata di mente e di una meravigliosa potenza associativa. Fornita di mente, essa si solleva ad un ideale infinito, dove non riconosce confini, e lo vagheggia sospinta dal desiderio sempre rinascente di arrivarlo. Sorretta da una potentissima sociabilità essa centuplica le forze individuali collegando in un comune lavorìo le

attività personali di ciascuno e stringe insieme in un tutto armonico le conquiste scientifiche e civili di parecchie generazioni conservandole ed ampliandole. Di qui s'intende il perchè l'istinto perfezionativo, essendo fondato sulla natura umana, si riscontra in ogni uomo singolare e si estende a tutta quanta la specie nostra, e ad un tempo spiega un'efficacia sempre nuova ed inesausta, perchè la mente è fatta per l'infinito. Per la ragione contraria i bruti vanno destituiti di istinto perfezionativo, siccome quelli, che sforniti di mente e di quella potenza di associazione, che è propria dell'uomo, sono impotenti a concepire la svariatissima ed immensa idealità della vita, forzati a girare e rigirare sempre entro la medesima angustissima cerchia, a fare e rifare meccanicamente i loro lavori. Nè mi si opponga, che le specie animali progrediscono anch'esse trasformandosi in altre sempre più perfette; chè i moderni evoluzionisti non possono addurre, a conforto della loro asserzione, un solo esempio di una specie animale progredita. Certo è, che anche l'istinto perfezionativo umano può incontrare ostacoli al suo esplicamento; che la storia dell'incivilimento presenta periodi di sosta e di regresso; che le schiatte supreme, in cui va diviso il genere umano, si mostrano le une poco o nulla, le altre assai avanzate in civiltà, e che fra le stesse colte nazioni l'ignorante si trova accanto al dotto ed al letterato; ma tutti questi fatti provano non già che l'istinto perfezionativo manchi alla specie umana, o le sia accidentale, bensì che non trova terreno acconcio per germogliare, a guisa di semente, che fuori di sua propria regione o fa mala prova o non si schiude alla vita.

b) *Dell'istinto in riguardo soggettivo.*

Gli esseri tutti dell'universo sono fra di loro stretti da un vincolo di reciproca dipendenza intimo siffattamente, che a nessuno riescirebbe possibile conservare se stesso ed esplicarsi, quando rimanesse isolato da ogni altro. Nel vuoto non si vive, e la morte allora appunto interviene, quando ogni rapporto, che lega l'individuo vivente col mondo esteriore, viene ricisamente troncato, e l'uomo, che di tutti i viventi finiti possiede natura più ampia e più svariata, rimane per ciò stesso congiunto coll'universo da attinenze più numerose e più estese, che non qualsiasi altro essere cosmico. Se adunque la conservazione di ciascun individuo dipende dal parteciparc, che esso fa, alla vita dell'universo, si fa manifesto, che l'istinto conservativo per rispondere allo scopo suo importa nel soggetto un'altra classe di istinti molteplici e diversi, corrispondenti agli speciali rapporti colla natura esteriore necessarii a mantenere la vita individuale, e distinti in animali e spirituali avuto riguardo alla duplice natura dell'umano soggetto.

Ciò posto, la nostra fisica esistenza non si regge se non a questa

primissima ed assoluta condizione, che essa attinga dal di fuori elementi nutritivi e li faccia suoi sino ad immedesimarli col proprio organismo. Ecco qui la prima e suprema forma dell'istinto animale, che prende nome particolare di istinto nutritivo ed alimentare. Provvedere alla nostra personal sussistenza primachè un dovere morale è una indeclinabile necessità di natura, essendochè l'anima stessa patirebbe detrimento, se il suo natural compagno, che è il corpo, venisse defraudato del proprio sostentamento. Per il che l'istinto nutritivo già si annunzia potentissimo nel fanciullino medesimo, che porta alla bocca quanto gli cade tra mano, e prosegue a manifestarsi imperioso ed energico nelle altre età della vita. Esso non ammette indugi ad essere appagato ad intervalli periodici determinati, nè attende le pensate risoluzioni della libertà e le tarde considerazioni della riflessione intorno la composizione chimica dell'alimento: chè il ritardo potrebbe riescire fatale. Prima e più che la ragione, lo guida la natura, la quale pone in suo servizio i sensi dell'odorato, del gusto, della vista, ed i movimenti dei muscoli e dei nervi richiesti alla funzione nutritiva, ed ha fornito le specie animali di certa qual virtù discretiva, per cui eleggono fra le svariate sostanze materiali quelle, che rispondono alla peculiare natura del loro organismo. Così gli uccelli respingono istintivamente un nutrimento vegetale, che loro tornerebbe funesto, guidati in ciò dal solo senso dell'odorato, mentre le api vanno liberamente raccogliendo il polline de' fiori e ne succhiano il miele. L'odorato sussidiato dal senso visivo sta lì vigile ed attento in sull'ingresso della bocca, perchè non entri cosa, la quale non gli abbia cagionato gradevole impressione. Ma oltrechè non tutte le sostanze alimentari tramandano odore, le emanazioni odorose medesime non sono neanco infallibile nunzio delle loro buone o malvagie qualità nutritive. Quindi interviene il senso del gusto, il quale trovandosi in una più intima ed essenzial attinenza colla funzione digestiva conferma o ripudia il preavviso dell'odorato. Nel medesimo tempo l'istinto muove i muscoli ed i nervi, perchè reggano questi sensi a compiere il loro ufficio, afferrando gli alimenti, portandoli alla bocca, masticandoli ed inghiottendoli.

In virtù dell'istinto alimentare il soggetto vivente congiungesi col mondo circostante con tale interiorità, che le sostanze elette a nutrirlo cessano di far parte della natura esteriore e si compenetrano col suo organismo componendo con esso una sola ed indivisa realtà. Qui adunque il vincolo tra l'individuo animale e l'universo si stringe tanto, che va a risolversi in una medesimezza. Ma la conservazione della vita importa un secondo rapporto, il quale sebbene non così intimo, come il primo, non è tuttavia meno essenziale. Gli oggetti esterni, che non sono ordinati ad essere incorporati col nostro organismo, e tuttavia tornano necessarii a serbarlo in atto e sorreggerlo nelle sue funzioni, pur mentre

rimangono da noi distinti ed estrinseci, è giuocoforza che gli appartengano come cosa propria, pronti a rispondere alle sue esigenze. Da questo rapporto origina una seconda forma dell'istinto animale, denominata istinto di appropriazione, che porta il bruto e l'uomo ad impadronirsi di un luogo acconcio al bisogno, a raccogliere e tenere in serbo oggetti materiali, a far provvigioni senza una chiara coscienza del loro scopo. È del tutto ingenita, spontanea, anteriore ad ogni riflessione questa tendenza a rassicurarci una dimora, ad appropriarci questi o quegli altri oggetti esteriori, e si prova una certa qual compiacenza nel tenerli presso di sè, come cosa nostra ed averli in pronto, anche ignorando i servigi peculiari, a cui sono consacrati, anche non prevedendo i remoti bisogni, a cui potranno satisfare nei disegni provvidenziali della natura. Parrebbe, che ciascuno senta la povera ed angusta individualità sua crescere ed ampliarsi congiungendo col proprio essere altri oggetti, come se appartenessero al suo organismo.

Il fanciullino stringe fra le dita quanto può afferrare colla mano quasi per assicurarsene il possesso, e fatto più grandicello ci tiene a' suoi balocchi, mostrandosene geloso custode. Il nuovo sciame di api, che non ha per anco veduto l'inverno, nè può prevederlo, raccoglie di che provvedere al suo sostentamento. Un branco di camosci che si è stabilito sul pendìo di una montagna, discaccia gli altri da quella dimora. La gazza ladra ed il corvo fanno incetta di metalli, di pietre, di oggetti domestici e li ripongono in un nascondiglio, nè davvero sappiamo a qual pro, sicchè appariscono fra le specie animali quale si mostra fra gli uomini l'avaro, il quale ammucchia roba sopra roba non a giovamento proprio od altrui, ma per l'unico gusto di contemplare le sue ricchezze, contare e ricontare i suoi denari. L'istinto, di cui ragioniamo, opera nei bruti differentemente secondo le differenti loro specie, ciascuna delle quali si appropria quegli oggetti determinati, che rispondono alla propria natura, e non altri, mentre l'uomo estende il suo possesso su tutta quanta la natura, essendo fornito di qualità superiori, che gli conferiscono il dominio dell'universo corporeo.

Nei disegni provvidenziali della natura gli oggetti, che il bruto e l'uomo si è appropriati, sono ordinati ad uno scopo, essendochè altri si tengono in serbo perchè servano di nutrimento al corpo a tempo opportuno, altri vengono adoperati come materiali di lavoro, e gli stessi luoghi di dimora, che si sono scelti, vengono poi ricomposti ed acconciati all'uopo. Quindi si arguisce, che l'istinto acquisitivo o di appropriazione dall'un lato si collega coll'istinto alimentare, di cui già abbiamo fatto parola, dall'altro coll'istinto al lavoro, o di costruzione, di cui ci tocca ora discorrere, e che è la terza forma, sotto cui si manifesta l'istinto animale.

Questa specie di istinto rivela un nuovo rapporto, che ci lega col

mondo esteriore, il quale risiede nell'imprimere alle cose circostanti certe forme determinate, che rispondono ai nostri gusti ed alle nostre esigenze; e questo stampo della propria individualità, che si impronta sopra un oggetto esterno, riconferma, che esso ci appartiene come cosa nostra propria, quasi come noi stessi. Questo istinto costruttivo si manifesta nei nidi degli uccelli, nelle tele degli aragni, nei bozzoli dei filugelli, nei magazzini delle formiche, nelle conchiglie marine, e più ancora nei casolari idraulici del castoro e negli alveari delle api, le quali inconsapevolmente guidate dalla sapienza della natura eseguiscono un complicato disegno geometrico con tal magistero, che gli antichi « *Esse apibus partem divinae mentis et haustus aethereos dixere* » (1). Mirabili davvero sono i lavori di alcune specie animali, e porgono al naturalista argomento di studio il più attraente ed istruttivo; onde sotto questo riguardo la tendenza, di cui discorriamo, prese pur nome di istinto artistico; ma tra l'arte cieca, che apparisce nei bruti, e l'arte vera, che è propria della specie umana, intercede un profondo divario come verrà chiarito altrove contemplando gli istinti animali nelle loro attinenze colle facoltà razionali dell'uomo. L'istinto costruttore si mostra nei giuochi spontanei dei fanciulli, che in sulla sabbia o con fuscelli o cartoncini imitano in minime proporzioni le costruzioni dell'arte umana; ma quei lavori infantili sono un preludio di quel magistero artistico, che è pregio nobilissimo ed esclusivo della specie nostra.

L'istinto alimentare tien vivo ed attuoso il nostro organismo, l'istinto acquisitivo ci fornisce di oggetti esteriori e li fa nostri proprii, l'istinto costruttore li lavora acconciandoli ai nostri gusti e bisogni; ma la nostra persona, i nostri oggetti, le abitazioni, i beni esterni, i prodotti del nostro lavoro sono di continuo minacciati da forze nemiche. La natura ha provveduto a tanta esigenza mercè l'istinto alla lotta, il quale si manifesta come difensivo e come aggressivo: l'uno respinge gli attentati rivolti contro il corpo nostro e le cose nostre, l'altro combatte all'uopo i nemici per farne mezzo e strumento al proprio buon essere. Le specie animali tutte quante, ciascuna a suo modo e secondo la propria natura, difendono contro ogni assalto da prima la loro vita individuale, poi il giaciglio, che hanno scelto, il nido, che hanno costrutto, i loro lavori, la prole, gli oggetti, che si sono appropriati. Le api combattono fino alla morte per la loro muraglia di cera, e l'aquila difende non solo la propria abitazione, ma una certa regione circostante, che si è appropriata. L'istinto difensivo esordisce col subitaneo risentimento, che proviamo allorchè si reca qualche attentato al nostro organismo

---

(1) Virgilio, *Georgicon*, lib. IV, vers. 120-121.

corporeo, od a qualche oggetto nostro, che teniam caro e prezioso, o ad un nostro intenso e vivo desiderio: quell'improvviso risentimento mette in moto le nostre forze, le quali non solo provvedono alla propria difesa, ma trascendono sovente fino ad aggredire chi ci ha attentato. Nelle specie animali però l'istinto aggressivo è naturalmente ordinato ad assalire o colla forza o colla scaltrezza, ed afferrare quelle sostanze, che sono necessarie alla propria conservazione. Il leone e la tigre si scagliano con violenza sulla preda lacerandone le carni per divorarle, mentre l'aragno se ne sta in agguato sulla fila della sua tela insidiando alla mosca, ed il formicaleone scavasi nella sabbia una fossa in forma d'imbuto, e vi si appiatta nel bel mezzo aspettando che la formica passando sull'orlo della fossa vi precipiti dentro per lo smuoversi della sabbia.

Tutte le forme dell'istinto animale fin qui enumerate importano come loro condizione e sussidio l'esercizio della facoltà motrice, giacchè l'uso conveniente dell'attività nervea muscolare diretto dalla natura torna indispensabile per appagare l'intinto alimentare ed adempiere la funzione della nutrizione, per appropriarci gli oggetti esterni a noi necessarii, per lavorarli ed atteggiarli a nostro pro, per lottare con felice successo in difesa della nostra persona e delle cose nostre ed aggredire la preda. Quest'ingenita tendenza, che ci porta a dispiegare l'attività propria dei nervi e de' muscoli mercè il movimento delle membra costituisce una quinta forma dell'istinto animale, che è l'istinto motore. Il bisogno ingenito di esercitare la forza motrice si annunzia sia dalla prima infanzia, si mostra più ordinato e vigoroso nella gioventù e nella virilità e va via affievolendosi coll'organismo nel declinar della vita. Il fanciullino stretto nelle fasce si agita e si contorce per uscire dalla sua immobilità forzata; poi alquanto più libero di sè si abbandona con compiacenza ad un moto incomposto e febbrile delle mani, delle braccia, delle gambe, e cammina, corre, salta, sale e scende, si spinge avanti e indietro, batte, smuove oggetti, mentre il vecchio si piace della quiete e del riposo.

Da questa rapida rassegna delle molteplici forme dell'istinto animale si fa manifesto, come la conservazione della vita fisica dipenda da certi determinati rapporti tra l'individuo vivente e la natura esteriore. Il soggetto umano incorpora col suo organismo certe sostanze nutritive frammiste con tutte le altre del mondo circostante, congiunge a sè come cosa sua oggetti esteriori tenendoli pronti in suo servizio, li lavora acconciandoli a' suoi gusti e bisogni, lotta contro le forze nemiche per respingere i loro attentati od assoggettarle alle proprie esigenze. A queste quattro forme distinte, sotto cui si manifesta l'istinto animale, corrispondono quattro speciali rapporti dell'uomo coll'universo, che sono

quello di medesimezza od assimilazione, quello di proprietà, quello di acconciamento e quello di antagonismo. I due rapporti di medesimezza e di antagonismo mostrano fra di loro un contrasto od un opposizione la quale però non è che apparente, mentre i due altri di proprietà e di acconciamento stanno in armonia e si richiamano a vicenda. Ma l'istinto animale non potrebbe manifestarsi sotto nessuna di queste forme, se il soggetto non fosse fornito di facoltà motrice, mercè la quale si stringa col mondo esteriore negli accennati rapporti richiesti alla sua conservazione, e che interviene come sussidio e compagno del medesimo istinto animale. Ad esso corrisponde un nuovo rapporto, che lega il soggetto non più colla natura esterna, bensì con lui medesimo e più propriamente col suo interiore organismo.

L'istinto animale, qual ci venne finquì disaminato, riguarda la parte inferiore del nostro essere, ed avendo per oggetto la conservazione della vita fisica ci è comune coi bruti. Anch'essi si sentono naturalmente sospinti al nutrimento, all'appropriazione, al lavoro, alla lotta, al dispiegamento dell'attività nervea muscolare; però questo loro multiforme istinto si muove entro una cerchia angusta assai, umilissima e semplice, però ben definita, precisa ed ordinata. Imperocchè i bruti, sebbene non giungano a concepire l'ordine universal delle cose, pure vi si conformano guidati dalla natura, la quale essendo essenzialmente ordinata, mantiene la loro attività nei giusti confini; onde l'istinto vi si mostra imperioso, indomabile, determinato nelle sue tendenze, infallibile nel suo scopo, preciso e regolare nel suo operare. Per lo contrario questo medesimo istinto animale trovandosi nell'uomo implicato colle potenze superiori dell'intendere e del volere, diventa capace di assai più ampia azione, e può venire elevato ad uno scopo ben più sublime e nobile, ma può essere ad un tempo da esso pervertito nella sua indole, contrastato nelle sue spontanee movenze, traviato e falsato nel vero suo scopo e convertito in istrumento di disordine e corruzione. Compenetrato colle potenze razionali esso vi si trova talmente ravviluppato nel suo operare e presenta aspetti ed atteggiamenti cotanto svariati e nuovi, che mal si riesce a sceverare nel suo complicato sviluppo quel, che propriamente appartiene alla sua schietta natura, da quello, che spetta alla virtù propria delle facoltà superiori. Facciamoci impertanto a contemplare l'intervento delle potenze razionali nell'operare dell'istinto animale, richiamando a rassegna le singole sue forme a fine di rilevare, come ciascuna di esse vi attinga un aumento di forza singolarissimo, e talvolta così esorbitante da trascendere all'eccesso e riuscire al pervertimento.

L'istinto alimentare dei bruti non li porta a tutte guise di sostanze nutritive, quante ne accoglie il triplice regno della natura, ma a quelle

sole si restringe, che si confanno all'organismo proprio della specie, a cui ciascuno appartiene, e queste secerne dalle altre colla sola scorta delle percezioni sensitive, le quali si fermano alle qualità esteriori ed appariscenti degli oggetti, e se le incorporano greggie e semplici, quali loro li offre la natura. L'uomo si pasce di ogni specie di sostanze, e provvede al proprio sostentamento, guidato non solo dai sensi dell'odorato, del gusto e della vista, ma dagli accorgimenti della ragione. Dall'un lato egli esamina l'intima struttura e le funzioni dell'organismo suo corporeo, ne comprende i bisogni e ricerca i mezzi acconci alle sue esigenze, dall'altro scruta colla riflessione le intime e recondite qualità nutritive delle sostanze naturali, ne indaga i rapporti, giusta i quali ne compone un tutto contemperato di svariati elementi, preparando così nuovi alimenti, che vincono in efficacia le produzioni medesime della natura, ed appagano di tutto punto gli svariati bisogni dell'umano organismo.

Provando e riprovando le virtù nutritive delle naturali sostanze scoperte mercè la riflessione, inferendone norme generali ed ordinandole a sistema l'uomo creò l'arte gastronomica o culinaria, che è la razionale coltura dell'istinto alimentare. Il quale però, quando venga con ismodata studiosità accarezzato, difficilmente può essere tenuto a segno, ma solleticato da quelle raffinatezze, che i latini chiamavano *irritamenta gulæ*, dominato dall'ingordigia, corrompe l'organismo infarcendolo di cibi indigesti e malsani invece di nutrirlo di alimenti salutari e sostanziosi. Deviando così dall'ordine della natura soverchiata dall'arte, esso ci trascina all'intemperanza ed alla golosità ed ammala il corpo e vizia l'animo ad un tempo. La ragione si adopera poi di porre riparo ai danni cagionati dall'istinto, che essa medesima ha pervertito, creando in servizi del corpo la farmaceutica, la terapeutica e l'igiene.

Mosso dall'istinto acquisitivo il bruto si provvede e s'impossessa di oggetti, che gli tornano indispensabili a conservare, sostenere e difendere la vita: ma i bisogni, che sente, ed ai quali gli tocca di provvedere, sono ben pochi, semplici e naturali affatto, e non isvariati, complessi, fittizi; epperò gli bastano all'uopo gli scarsi spedienti e le facoltà limitate, di cui lo ha fornito natura. Quindi è, che esso si appropria que' pochi e soli oggetti che rispondono all'indole della specie animale, cui appartiene, e se li procaccia nei limiti segnati dalle sue percezioni sensitive e colle sue forze individuali. L'uomo per lo contrario come può incorporarsi col suo organismo sostanze nutritive di ogni specie, così può appropriarsi oggetti di tutte guise. Avendo chiara consapevolezza dei molteplici e svariatissimi bisogni proprii della sua natura egli riflette intorno le cose materiali innumerevoli, che lo circondano, ne scruta le più intime qualità e le recondite virtù atte ad

adempiere le tante sue esigenze, concepisce vasti disegni di possedimenti e di acquisti, e per tradurli in atto adopera le forze riunite de' suoi simili non solo, ma altresì le forze medesime della natura esteriore, l'aria, l'acqua, l'elettrico, il vapore e via via. Così l'istinto acquisitivo potentemente sorretto dalla ragione s'innalza ad arte economica e procaccia all'uomo un'immensa copia di beni, i quali mentre rendono prospera ed agiata la vita fisica, riescono ad un tempo organo poderoso di progresso civile e di perfezionamento morale. Ma anche qui si corre pericolo di trascendere agli estremi. Le ricchezze con tanta fatica e studiosità acquistate, invece di rispondere al fine, a cui sono da natura ordinate, abbrutiscono lo spirito trascinandolo o alla mollezza e voluttuosità della vita colla febbre sfrenata di godimenti materiali, od all'avarizia mercè la fame insaziabile dell'oro, *auri sacra fames*. L'epicureo cerca le ricchezze per goderle senza ritegno, e tutto assorbirvisi anima e corpo; l'avaro cerca l'oro per l'oro, cioè coll'esclusivo intendimento di possederlo senza più ed adorarlo in silenzio: entrambi sacrificano lo spirito al culto della materia. Anche l'istinto acquisitivo adunque cotanto ingrandito dalla ragione può essere dalla medesima pervertito. Però è pregio dell'opera lo avvertire due preclare prerogative, che lo nobilitano e lo innalzano sublime sopra quello de' bruti, ed esse sono la giustizia e la carità. La ragione umana si solleva al concetto universale della giustizia e riconosce, che ognuno ha il diritto sulla proprietà sua e ad un tempo il dovere di rispettare la proprietà altrui. Quindi ciò, che fra le specie animali è appropriazione meramente materiale, cioè procacciata colla forza e colla forza conservata, nella specie umana diventa proprietà giuridica, cioè consacrata dalla giustizia. Del pari la nostra ragione s'innalza al gran concetto anch'esso universale della carità, ossia della fratellanza di tutte le genti umane, e riconosce una legge morale, che ci fa precetto di spogliarci, ove possiamo, del nostro per soccorrere l'infelice e sollevar l'indigente.

Venendo all'istinto, che riguarda il lavoro, l'uomo medita e riflette sugli oggetti, che si è appropriati a fine di lavorarli, si addentra nelle loro qualità, ne rileva gli usi diversi, a cui possono giovare nell'economia della vita e le forme diverse, di cui possono essere rivestiti, e quindi concepisce nella sua mente un disegno e secondo esso li modella e li atteggia. Così la materia esterna dapprima concepita sotto un nuovo aspetto, che non ha in realtà, ed idealizzata dalla mente, vien sottomessa e conformata all'idea preconcepita, e dall'opera dell'uomo esce ricreata, rifatta, ricomposta, portando l'immagine della nostra mente, lo stampo della nostra personalità. In questo lavoro di trasformazione la mano dell'uomo guidata dal pensiero eseguisce l'interno disegno con tal maestrìa, che alcuni pensatori, indotti in errore dalla sua grandissima

importanza, trascorsero fino a sentenziare, che l'uomo deve la sua superiorità sugli animali alla struttura ed alla destrezza artistica della medesima. Laonde l'istinto artistico umano eccelle sopra quello de' bruti, perchè è consapevole di sè, superiore alle forze della natura, progressivo senza mai fine come la ragione che lo governa, sempre svariato ne' suoi prodotti e nuovo nelle sue manifestazioni, trasformatore, inventivo ed originale, atto ad adempiere le più elevate espansioni dello spirito. Per lo contrario nei bruti è circoscritto in una sfera angustissima, e vi si mostra inconscio di sè, monotono, uniforme e stazionario. Dalle più antiche memorie di storia naturale sino alla moderna esperienza quotidiana le api hanno sempre costrutto alla stessa guisa i loro alveari, come i castori non hanno mai recata la menoma variazione alle loro capanne. Ho detto, che l'istinto artistico umano apparisce inventivo ed originale, ed ora aggiungo, che questo suo pregio si manifesta non solo nel trasformare in guise sempre nuove la materia greggia ammannita dalla natura, ma altresì nell'invenzione di macchine e di strumenti di lavoro, adoperando così la materia medesima come mezzo della sua trasformazione. Fra tutti gli esseri animati della natura l'uomo è il solo, che sappia costrurre utensili ed ordigni, sostituendo ad esempio alla sua forza muscolare il martello e la leva; e col mezzo degli strumenti di lavoro da lui inventati estende il suo dominio sulla natura esteriore ed in certo qual modo aumenta il numero degli organi del suo corpo.

Anche l'istinto alla lotta, nei bruti si rimane entro quei limiti angusti, che sono segnati dalle loro potenze sensitive e dai loro ristretti bisogni. Essi si difendono ed aggrediscono senza pensato proposito, senza disegno prestabilito, come e dove li porta la necessità del momento. La loro lotta è un combattimento singolare tra il difensore ed il nemico, tra l'aggressore e la vittima, è un duello, che si risolve in poco d'ora, in un punto dello spazio, senza lasciar traccia di sè, duello, che per lo più va a finire nel sangue; ma la natura li perdona i bruti, perchè non sanno quel che si fanno; uccidono trascinati dal cieco ed indomabile impulso della fame, e non varcano i confini della difesa individuale. L'uomo si mostra ben altro nella lotta, armato della potenza della riflessione, sostenuto dalla pertinacia della volontà. Egli medita i suoi risentimenti, cova i suoi rancori, conserva i suoi odii, che si estendono di famiglia in famiglia e si perpetuano di secolo in secolo, matura le sue vendette, ordisce vasti disegni bellicosi, che pongono a cimento migliaia e migliaia di vite umane, e che egli si adopera di eseguire con perseveranza infaticabile, senza riguardi e senza pietà. Così la ragione umana creò l'arte militare. Ma appunto perciò quest'istinto alla lotta cotanto esaltato si perverte, e di aggressivo qual era traligna in distrut-

tivo contrastando allo scopo della natura e turbando l'ordine morale dell'umanità, il quale esige, che si rispetti nell'uomo la dignità personale, che il diritto primeggi sulla forza, che non si varchino i limiti imposti dalla necessità della propria difesa. Di qui il militarismo, ossia l'abuso dell'arte militare, la guerra per la guerra, che è la piaga più deforme della civiltà contemporanea. Esso trascina l'uomo a distruggere le esistenze umane senza bisogno, senza necessità, per ambizioni dinastiche, per ispirito di conquista, per odio nazionale. Si dimentica, che sola guerra lecita e ragionevole, dolorosa anch'essa, ma pur necessaria, è quella, che si combatte per difendere la patria contro le estere aggressioni o per ricuperare l'indipendenza nazionale. Si impara a sangue freddo l'arte di uccidere i nostri simili anche quando giustizia ed umanità lo divietano. Il genio della distruzione va ogni dì escogitando ed inventando nuovi e più micidiali strumenti per ispegnere il maggior numero possibile di vite umane nel minor tempo possibile e coi minimi mezzi. Una sterminata caterva di armi e di armati copre la faccia dell'Europa, mentre immiserisce le genti ed induce a credere, che la tanto vantata civiltà del nostro secolo riposi sulla punta della spada, nè possa reggersi se non sulla forza bruta.

Avendo già bastevolmente esaminate le prime quattro forme dell'istinto animale quali si mostrano diverse nel bruto e nell'uomo, poco ci rimane a dire intorno l'ultima forma di esso, siccome quella, che già si trova implicata nell'operare di tutte le altre qual condizione essenziale ed indispensabil sussidio. E veramente l'istinto animale di sua stessa natura importa nel suo esercizio il movimento dell'attività nervosa muscolare, elemento essenziale dell'animalità, anche quando dalle facoltà razionali attinge un singolare incremento di sviluppo. Del che scorgiamo continue e splendide prove nei laboratorii e nelle officine, nelle manifatture, nella coltura dei campi, nella costruzione degli edifizi, negli emporii, dovunque insomma l'uomo fa prova di abilità e destrezze manuali, di forza muscolare e nervosa guidata dalla riflessione. Però non vuolsi passar sotto silenzio, che l'istinto, di cui discorriamo, ha un campo speciale tutto suo proprio, in cui si dispiega e si eleva a certe arti particolari mercè l'intervento delle facoltà mentali. La ragione umana applicata allo studio della tendenza propria della nostra facoltà motrice è giunta a comporre insieme e coordinare secondo certe norme determinate i movimenti del nostro corporeo organismo ed ha inventato le arti della danza, della mimica, della ginnastica nella sua forma pedagogica, militare, atletica, acrobatica, e nelle sue specie, quali sono la scherma, il nuoto, l'equitazione, ecc. Per ultimo non è fuori di proposito il notare alcune stranissime deviazioni proprie dell'istinto motore, le quali succedono senza l'intervento della libera volontà, epperò non possono

essere riguardate come un pervertimento ed un abuso. Tale è il fatto di un giovane di Friburgo, che appiccava successivamente il fuoco a nove case, poi aiutava egli stesso a spegnere le fiamme e trasse una volta in salvo un fanciullo (1). Del re di Sardegna Vittorio Amedeo II si narra, che gli era impossibile trattenersi dall'appropriarsi alcuni oggetti di poco pregio, e si racconta che un ladro pentito fu in punto di morte sorpreso nell'atto di stendere la mano per carpire la tabacchiera al suo confessore (2).

Da questo sguardo comparativo si fa manifesto, come la natura irragionevole mantenga l'istinto animale ne' suoi giusti e ristretti confini, la scienza e l'arte lo ingrandiscano e lo pervertano ad un tempo. I bruti ignorano l'arte gastronomica, ma non rovinano nell'intemperanza, e quindi non abbisognano della terapeutica e della farmaceutica, e soggiaciono a malattie assai meno che l'uomo. Ignorano l'industria che procaccia le ricchezze, ed il principio di giustizia, che tutela la proprietà: presso loro non vi è il tuo ed il mio; non vi sono appropriazioni indebite, non distinzioni di poveri e ricchi. Lavorano per vivere, e non cercano più in là, mentre nell'uomo il lavoro s'innalza alla vera dignità dell'arte, che attesta il trionfo dello spirito sulla materia, il dominio della ragione sulla natura esteriore. Ignorano l'arte militare, ma nella lotta soggiogano le cose, l'uomo riduce sotto la propria schiavitù le persone e stermina intere popolazioni.

Dalle cose discorse fluisce un corollario di gran momento, di cui i nostri studi debbono far tesoro. Quel che possa l'istinto animale abbandonato a sè solo, apparisce nei bruti, i quali non vanno al di là di quanto percepiscono coi loro sensi corporei, e sentono col loro organismo, mentre nell'uomo, che è fornito di mente, esso partecipa della virtù delle potenze razionali, che lo sollevano ad una sfera superiore assai più ampia che non è quella propria della sua natura. Da questo fatto logicamente si argomenta, che l'uomo in grazia delle sue facoltà mentali sovrasta al bruto non già per mera differenza di grado, ma per prestanza di natura, essendochè il ristrettissimo e sempre uniforme operare dell'istinto animale dei bruti chiarisce all'evidenza, che la ragione e l'attività volontaria non solo mancano loro affatto, ma neanco possono riguardarsi quale uno svolgimento graduale e progressivo dell'istinto animale. Se fosse vero che questo istinto porta con sè tanta fecondità di sviluppo da trasformarsi nelle potenze razionali umane, perchè mai siffatta trasformazione non si avvera in nessuna specie animale e si compie solo nell'uomo,

(1) Spurzheim, *Observ. sur la phrén.*, pag. 16, 5.
(2) Idem., pag. 128, 9.

mentre il nostro organismo animale essenzialmente non diversa da quello dei bruti? I positivisti sentenziano con la maggior sicurezza del mondo e vanno ripetendo, che il senso e l'istinto animali si trasformano per via di evoluzione in ragione e volontà; ma non seppero addurre mai una buona ragione, che spieghi il mistero di tanta metamorfosi, mai un fatto, da cui emerga, che una specie animale si è elevata sino al regno dell'umanità. Essi si avvolgono in un equivoco: dacchè l'istinto animale viene sollevato dalle potenze superiori ad una più ampia azione, s'immaginano che siasi trasformato diventando queste potenze medesime, mentre la nuova virtù, che ad esso viene attribuita, non è sua propria, ma delle facoltà razionali: esso rimane qual è di sua natura, ma viene adoperato quale mezzo dalla ragione e dalla volontà.

Studiando l'intervento delle potenze superiori nell'operare dell'istinto animale, già ci siamo aperta la via, che ci porta a contemplare quell'altra specie di istinto, che si denomina razionale. Amendue appartengono all'umano soggetto; ma profondo è il divario, che li distingue, essendochè l'uno appartiene alla parte inferiore del nostro essere, provvede alle esigenze della nostra vita fisica, essenzialmente dipende dalle funzioni dell'organismo corporeo, epperò si muove all'atto senza verun bisogno di conoscenze razionali, mentre l'altro riguarda la parte più nobile di nostra natura, risponde alla vita dello spirito, ha suo fondamento nella mente, epperò è illustrato dal lume della ragione. Ora le idee fondamentali della ragione, che sono proprie della natura umana ed essenzialmente la differenziano da quella dei bruti, sono le tre supreme del Vero, del Bello, del Buono. Lo spirito vive, come di suo sostanzial nutrimento, del Vero, del Bello, del Buono, e vi si sente portato da naturale impulso, che mai non tace; laonde questo suo istinto razionale viene a manifestarsi sotto le tre forme corrispondenti di intellettivo, estetico e morale. Questo triplice istinto razionale ha suo fondamento nella nostra natura così saldo e profondo da non poterne essere smosso senza rovesciare la stessa natura umana. Togliete all'uomo l'istinto al Vero, e gli avrete tolta l'intelligenza; spogliatelo dell'istinto al Bello, e lo avrete spogliato della fantasia estetica; negategli l'istinto al Buono, ed avrete resa impossibile la sua facoltà morale.

« Esiste in ogni uomo un desiderio naturale di conoscere ». Queste parole, colle quali esordisce la *Metafisica* di Aristotele, esprimono l'istinto razionale intellettivo. Esso porta il fanciullo ancora ignaro alla conoscenza del mondo sensibile, che lo circonda, muove il pensatore a scrutare l'intimo fondo delle cose, spinge l'adulto ad addentrarsi colla mente nell'interiorità della natura, a ricercarne le ultime ragioni, a conquistare la scienza, e mai non si appaga; che anzi quanto più si alimenta tanto più appetisce, vera e più nobile immagine dell'avaro, in cui l'amor

del denaro cresce insieme col denaro medesimo. Poichè i campi del sapere si stendono senza confini, e quanto più la mente vi si innoltra, tanto più intravvede remote regioni ancora inesplorate ed è punta dal desiderio di arrivarvi. A questa ognor crescente natural bramosia di acquistar cognizioni sempre nuove, e poi altre ed altre ancora, alludeva Dante là nel quarto canto del *Paradiso*, dove scrisse: « Io veggo ben che giammai non si sazia Nostro intelletto se il Ver non lo illustra, Di fuor del qual nessun vero si spazia » (vers. 124-26) (1). Pari alla profondità propria di questo istinto è l'efficacia, che spiega sull'animo umano, poichè esso accompagna di gioie pure e soavi il lavoro della mente e conforta il pensatore, che impallidisce sui libri, a sostenere le lotte, i disagi, i sacrifici durissimi, che costa la ricerca ed il possesso della verità.

L'istinto intellettivo si annunzia mercè il fenomeno psicologico della curiosità, la quale si manifesta vivissima nell'infanzia, e mostrasi anche nelle altre età della vita mutando forma ed indirizzo. I fanciulli, per ciò appunto, che sono ignari del mondo ed incontrano novità da per tutto, sono oltremodo curiosi e ci assediano coi loro continui *perchè*; la coltura della curiosità infantile forma argomento di importante studio pedagogico riguardante l'educazione intellettuale. La curiosità poi si manifesta sotto forme diverse secondo le diverse età e le indoli umane. I fanciulli rivolgono la loro curiosità sui fatti o della natura esteriore, chiedendone il perchè, o della vita umana, mostrandosi avidissimi della loro notizia: essi pendono dal labbro di chi racconta loro qualche avvenimento, e sono tutt'orecchi ad ascoltarlo. L'uomo ordinario è bramoso di sapere il termine d'una questione, di conoscere il risultato di un'esperienza, di assistere ad uno dei tanti drammi della vita comune e vederne lo scioglimento, mentre la curiosità del pensatore è intenta ad uno scopo ben più elevato, qual è la scoperta di una verità, che sta nascosta nell'intimo di un problema scientifico.

La curiosità è accompagnata ed alimentata dalla novità, la quale può trascendere sino al meraviglioso, allo straordinario, al misterioso, al miracolo. Un oggetto, che si presenti alla nostra intelligenza sotto forma di novità, eccita in noi la curiosità e la brama di conoscerlo; e quando ci ne siamo resa ragione, la novità cessa insieme colla curiosità. Per lo contrario in faccia al meraviglioso, al misterioso, al soprannaturale, la curiosità rimane bensì eccitata, ma l'intelligenza, quasi colpita da arcana forza superiore, non ardisce ricercarne la ragione spiegativa e vi si inchina. La tendenza dell'uomo a riconoscere alcunchè di soprannaturale è attestata dalle tradizioni e dalla storia; può mutar di oggetto, ma rimane.

(1) Come si concilia il fenomeno dello scetticismo coll' istinto intellettivo e segnatamente colla profondità di esso?

Una delle forme, sotto cui si manifesta l'istinto intellettivo, è la credenza, ossia la tendenza, che ci porta a ritenere per vero quel che ci viene dall'autorevole parola altrui. La credenza, del pari che la curiosità, si manifesta vivissima nei fanciulli per una provvida disposizione della natura, essendochè l'istruzione della prima età della vita, inizio e fondamento di tutta la coltura umana, tornerebbe impossibile, se il giovinetto alunno si rimanesse dallo aggiustar fede al maestro, perchè non possiede le prove razionali di quanto gli si viene insegnando. È antico quanto sapiente adagio, che « *Discentem oportet credere* ». Nè perciò hassi a reputare cieca affatto ed irragionevole siffatta credenza, per ciò solo che è istintiva e posa sull'altrui autorità; che anzi la rischiara e la rafferma quel medesimo lume natural di ragione, che splende ad ogni mente umana. E veramente il fanciullo crede al maestro, non però a segno tale da ammettere quanto ripugna alla ragione od all'evidenza di fatto. Provatevi a mostrargli, come suol dirsi, lucciole per lanterne, a dargli ad intendere qualche sciocchezza, a ragion d'esempio, che essere e non essere sono tutt'uno, o che la neve non è bianca, ed egli si riderà delle vostre parole. Egli crede, ma a condizione, che voi stesso crediate a quanto gli dite, ed egli si tenga sicuro, che tal condizione è avverata; al qual uopo s'ingegna di sincerarsi, se voi gli parlate in sul serio, o per ischerzo. La credenza istintiva di cui discorriamo, se è ampia, pronta e necessaria nell'infanzia, non viene meno del tutto anche nelle altre età della vita. Innumerevoli sono le contingenze della vita, in cui operiamo appoggiati all'autorevole parola altrui. Anche nel culto della scienza e nell'ordine del sapere il dotto ed il pensatore non possono all'intutto passarsi dell'autorità insegnante. Poichè l'enciclopedia umana è cresciuta a tanta ampiezza, che nessuna mente individuale vale ad abbracciarla tutta quanta, ma è costretta ad applicarsi ad una sola determinata disciplina, lasciando da banda le altre. Ma siccome le scienze tutte quante sono fra di loro congiunte da tali e tante attinenze, che abbisognano le une dei principii delle altre e si prestano vicendevole soccorso, così chi si consacra al culto di una disciplina e vi raccoglie sopra tutta quanta la virtù del suo pensiero, dovrebbe, a fine di possederla tutta quanta colla sola opera della ragione, percorrere anche le altre discipline, i cui principii rientrano nella sua o come fondamento o come illustrazione; il che gli riesce impossibile, non essendogli concesso nè dalla brevità della vita, nè dai limiti irremovibili della sua mente individuale. Rimane adunque, che egli accolga per via di dogmatica autorità i teoremi dimostrati dai cultori delle altre discipline e li tenga per veri senza saperli dimostrare. Quindi il noto adagio potrebbe egualmente applicarsi al dotto non meno che all'alunno, con quest'aggiunta: *docentem, sapientem oportet credere.*

Intimamente congiunto coll'istinto intellettivo è l'istinto estetico, essendochè il Bello è in sostanza il Vero medesimo, che sfolgora sotto forme amabili e peregrine, le quali sono apprese dai sensi e commuovono l'animo soavemente. L'idea del Bello riluce per naturale intuito ad ogni mente umana; epperò ogni qual volta ci apparisce riflessa e splendente in questa o quell'altra immagine, tosto ci sentiamo portati da interiore impulso a vagheggiarla. Il fanciullo già esso stesso si mostra voglioso di avere sott'occhio e contemplare oggetti, che presentino belle forme, grazioso atteggiamento, animazione di vita; adulto, egli si ferma ad ammirare le scene incantevoli della natura ed i capolavori dell'arte, trae ad una musica armoniosa, muove agli spettacoli teatrali, dovunque insomma vede sfolgorare un raggio di quella bellezza, di cui porta viva in mente l'immagine ideale, mentre si ritrae da ogni oggetto, che apparisca sformato, contraffatto o in qualche modo scomposto e ributtante. Nè l'istinto estetico ci porta soltanto a vagheggiare il Bello sparso nell'universo, ma altresì a ritrarlo noi stessi o riprodurlo quale lo abbiamo immaginato ed idoleggiato nell'intimo dell'animo, o quale lo abbiamo contemplato nella realtà, e sotto questo secondo riguardo esso istinto diventa il principio motore dell'arte e delle sue produzioni. Un'aria musicale, che ci abbia deliziato col suo ritmo e colla sua melodia, ci induce a ripeterla noi medesimi seguendone l'armonia, che ancora ci suona dentro dell'anima. Un rozzo pastorello, che sta solitario pascolando le capre sul pendìo di una montagna, vorrebbe, se fosse pittore, ritrarre sulla carta quella scena alpestre, che gli rallegra lo sguardo ed il cuore, animandola coll'immagine della giovane fanciulla, che lo attende di ritorno la sera. Nel genio artistico l'istinto estetico tocca il sommo del suo sviluppo.

Varie sono le forme e le specie, sotto cui il Bello si manifesta, e tutte ci inclinano a ricercarle e vagheggiarle. Evvi il Bello fisico, che ci presenta la natura esteriore nella leggiadrìa delle sue forme, nell'ordine e nell'armonia delle sue creazioni; il Bello intellettuale, per cui chiamiamo bella un'intelligenza, bello un pensiero, bello un sistema di cognizioni; il Bello morale, che risplende in un'azione generosa e disinteressata: tutte queste forme particolari del Bello vanno poi ad accogliersi insieme e compiersi nel Bello assoluto, infinito, esemplare e per ogni verso perfetto. Di che apparisce, come l'istinto estetico si colleghi coll'istinto intellettivo mediante il Bello intellettuale, coll'istinto morale mercè il Bello morale, coll'istinto religioso in vi[illegible] Bello assoluto, coll'istinto verso la natura esteriore in grazia del Bello fisico.

L'istinto morale, rischiarato dall'idea del Buono, ci porta ad attuare nella nostra vita pratica i principii immutabili del giusto e dell'onesto, e sebbene gli bisogni l'intervento dell'istinto al Vero, tuttavia attesta la

dignità suprema e compiuta della natura umana e risponde in modo affatto speciale alla destinazione finale della nostra esistenza; giacchè se non è dato a tutti il conseguire la scienza e l'arte, tutti possono e debbono seguire onestà e virtù. Quindi l'istinto morale è l'eco della legge morale, che segna un limite alle nostre voglie ed alle nostre passioni, che comanda di operare quel che è giusto ed onesto e che ci nobilita in faccia a noi medesimi, e divieta ogni atto, che ci avvilisca, ci disonori come offensivo del rispetto dovuto alla dignità umana. È la voce del dovere, che parla a tutti gli animi anche idioti ed incolti chiamandoli a mantenere l'integrità del costume in mezzo alle traversie e vicissitudini della vita: è la forza della coscienza, che ci porta ad ammirare le azioni nobili e generose, a detestare le scelleratezze e le infamie, ci sostiene nella lotta tra il dovere ed il piacere, il giusto e l'utile, ed anche quando bassamente rinunziamo alla lotta per servire al vizio, questa forza si fa sentire e ci scuote in mezzo alla nostra corruttela. Walter Scott nel suo *Castello di Kenilworth*, c. 7, ci ritrae il tristo Forster, che si adopera, perchè sua figlia cresca intatta da que' vizi, che deturpano lui, e lo fa esclamare: « Oh! questa fa di mestieri, che cresca pura come uno spirito celeste, acciò preghi Dio per suo padre ». Il δαίμων di Socrate era una splendida e singolare rivelazione di questa forza della coscienza, propria dell'istinto morale.

c) *Dell'istinto in ordine all'oggetto.*

L'istinto è ordinato ad un fine, per cui si bipartisce in conservativo e perfezionativo; appartiene all'umano soggetto, per cui si specifica in animale e razionale; importa un oggetto, a cui, come a termine suo, si riferisca, e sotto questo terzo ed ultimo riguardo rimane che ora venga disaminato. L'uomo ha natura ampia, ricca e svariata tanto, che non evvi dell'immenso universo parte alcuna, la quale gli rimanga affatto estranea e non possa essere oggetto delle sue tendenze; e siccome mercè del suo corporeo organismo appartiene al mondo della natura fisica, ed in virtù della sua mente partecipa del mondo spirituale, ne consegue ragione di riconoscere in lui un duplice istinto oggettivo, l'uno, che lo porta verso il mondo della natura corporea esteriore, e che appelleremo istinto fisico nel senso determinato dal concetto del presente argomento, l'altro, che lo inclina verso il mondo degli esseri intelligenti e personali.

L'istinto fisico, quale qui lo intendiamo, non confondibile coll'istinto animale, ha suo fondamento in quella secreta ed intima corrispondenza, che esiste tra la vita universale della natura esterna e la vita singolare nostra propria. Il poco nostro organismo corporeo sta radicato nel vasto organismo dell'universo corporeo, e ci vive dentro come in suo neces-

sario ambiente, e, staccato, ne languirebbe come ramo divelto dal tronco vitale. Quindi avviene, che l'anima amando il suo natural compagno, che è il proprio corpo, non può non sentirsi da spontaneo impulso portata verso la natura esteriore, che lo accoglie nel suo seno, lo sorregge e lo tien vivo ed operoso. La natura si rivela nella luce; ed il neonato quasi per dare alla natura il primo saluto rivolge gli occhi verso la luce, sebbene ancora non discerna le forme degli oggetti, ed il morente cerca su nel cielo la luce, che fugge da' suoi occhi languenti, quasi per mandare alla natura l'ultimo addio (1). La natura ci allieta e ci anima colla sua vita e col suo moto, e quando rimaniamo privi del suo aspetto, gittati in fondo ad un carcere oscuro e solitario, o da lunga malattia inchiodati in un letto fra quattro pareti, allora è che ci sentiam tormentati dal desiderio di rivedere l'aperta campagna e la vaghezza del firmamento. La natura tutta quanta ci attrae a sè, ma più ancora quel piccolo angolo dell'universo, che ci vide nascere, e la patria, che è tanta parte della nostra vita. Ogni uccello il suo nido: l'arabo ama i suoi deserti, l'isolano i suoi scogli, il montanaro le sue alpi; e se per forza ineluttabile di eventi siam trascinati lungi e per sempre dal luogo nativo, la nostalgia viene talvolta a rattristarci l'anima e consumarci la salute, sino a morirne. In virtù di questo medesimo istinto l'anima si volge con particolare inclinazione e si stringe a certi oggetti materiali ed inanimati, che sono consacrati da care memorie, o a noi congiunti per lunghe consuetudini, o circondati da qualche prestigio, o rivestiti di un significato emblematico; tali sono ad esempio una vecchia bandiera per un condottiero d'eserciti, una reliquia per un divoto, un anello per un amante, uno stemma per un patrizio.

Venendo ora all'istinto, che ha per oggetto non più il mondo corporeo della natura, bensì il mondo superiore degli esseri personali, esso ci si mostra distinto in tre specie, secondochè si riferisce alla personalità nostra individuale, od a quella dei nostri simili, od alla personalità infinita di Dio. Ciascuno di noi è persona umana, e sotto questo riguardo non differisce dai suoi simili, perchè l'essenza della personalità umana è la stessa in tutti, e risiede nella libertà illuminata dalla ragione; ma ciascuno possiede ad un tempo un'impronta, un carattere personale tutto suo, per cui si distingue realmente da tutti gli altri, e tende ad esplicare nel sistema universale degli esseri le attitudini e disposizioni peculiari, che ha sortito da natura. Di qui l'istinto individuale, che ha per oggetto la personalità nostra, assume due forme corrispondenti, che sono la

---

(1) « . . . . . oculisque errantibus alto [q]uaesivit caelo lucem, ingemuitque reperta (Virg., *Æneid.*, lib. IV, v. 691, 692) ».

tendenza alla nostra libertà personale, e la tendenza propria della nostra vocazione.

La libertà personale ha il suo fondamento nell'intimo nostro essere, e costituisce la dignità e l'eccellenza della natura umana: spogliate l'uomo della sua libertà, toglietegli il dominio razionale di se medesimo, e voi avrete annientata la sua natura: egli non è più una persona, un uomo, ma un bruto, una cosa, uno strumento, un automa in mano altrui. Ecco il perchè ciascun uomo prova un potente, indestruttibile impulso a mantenere la libertà della sua persona, un profondo, invincibile aborrimento per la schiavitù. L'esperienza co' suoi fatti quotidiani, la storia colle sue pagine incancellabili mostrano ad evidenza, che questo istinto sussiste sempre vivo ed energico nel cuore dell'umanità. Basti ricordare la guerra servile presso gli antichi romani, che era una solenne protesta di centomila schiavi contro gli oppressori della loro libertà personale. Non meno spontaneo e provvido è l'istinto proprio della nostra vocazione individuale. La natura ha segnato ciascuno di noi di una singolare impronta, e mentre ci ha forniti di speciali attitudini e disposizioni, ci trae ad un tempo a quel genere di vita, che meglio risponde al nostro spontaneo sviluppo. Questo suo invito a secondare la nostra indole nativa, questo suo richiamo a svolgere la nostra attività in quell'ordine particolare di cose, per cui è fatta, questa forza, che essa ci inspira, necessaria a conquistare nel mondo il posto a noi segnato, costituisce l'istinto della propria vocazione, istinto dagli antichi tenuto in tanto conto, che la mitologia greca e romana ne fece un Dio, personificandolo nel Genio, che presiede alla nascita di ciascuno, ed Orazio stupendamente lo ritrasse nella prima delle sue odi *Maecenas atavis edite regibus*. Sommamente importa, che il giovanetto si raccolga nell'intimo della sua coscienza per sentire la voce interiore della natura ed avviarsi per il giusto sentiero, che essa gli segna, e dal quale dipendono i destini di tutta la sua vita; e del pari sommamente importa, che l'educatore studii con intelletto di amore l'indole genuina dell'alunno, ed impari dalla scienza pedagogica l'arte di coltivarla, e che l'ordinamento della pubblica educazione sia composto in guisa, da favorire lo schiudersi delle vocazioni personali e secondarne lo svolgimento; se no, i destini della società saranno gravemente compromessi da una turba di spostati, che diventeranno il tormento di se medesimi e d'altrui.

Abbiamo testè avvertito, che la personalità umana, dalla quale sorge l'istinto individuale alla propria libertà, è comune a ciascuno di noi ed ai nostri simili: di qui lo spontaneo trapasso dall'istinto individuale a quello sociale e la loro vicendevole corrispondenza. La potente inclinazione, che ci trae a convivere cogli altri uomini, posa appunto sulla nostra comunanza di natura, la quale importa comunanza di aspirazioni

finali e supreme; quindi accanto all'ingenito impulso, che ci porta a raccoglierci in noi, a mantenere la nostra libera individualità, a vivere di una vita nostra propria, sta la spontanea tendenza ad espanderci nel mondo sociale, a ritemprarci nelle fervide correnti della vita comune. L'istinto sociale provvede indirettamente anche alla vita del nostro spirito, la quale verrebbe meno, se isolata dall'umano consorzio, come l'istinto fisico provvede indirettamente alla vita del nostro corpo, la quale anch'essa si spegnerebbe, se disgiunta dal commercio colla natura corporea esteriore. La solitudine è morte per l'uomo.

L'istinto sociale assume forme diverse secondo la cerchia più o meno ampia, entro la quale si spiega, e giusta i principii fondamentali, che reggono l'organismo della società. Esso può manifestarsi in quell'intima ed affettuosa convivenza, che stringe fra di loro poche ed elette persone, come avviene nell'amicizia e nel coniugio, o dilatarsi in forme assai più ampie e determinate, quali sono la famiglia, la patria, le molteplici e svariatissime associazioni, i sodalizi scientifici, civili, religiosi e via via. Nè qui si arresta la virtù dell'istinto sociale, ma varcando la chiostra della casa privata, dell'accademia, del convento, de' sociali convegni e le mura medesime della patria comune, si avanza sino alle più lontane contrade, sino alle età più remote, dovunque vivono persone umane, e tutte quante le abbraccia in una sola immensa famiglia, che comprende gli uomini di ogni tempo e di ogni paese. Che se abbiamo riguardo all'interiore organismo della società, allora l'istinto, che la riguarda, viene a manifestarsi sotto le forme di eguaglianza e di imitazione, di superiorità e di dominio. E veramente i principii massimi su cui si regge e si muove la società, sono l'unità e la moltiplicità, l'identità e la diversità. La società non sussiste senza una comunanza di aspirazioni generali, senza una convergenza di intendimenti e di voleri verso un fine supremo, senza una somiglianza e corrispondenza di costumi e di usi; ecco il principio di unità e di identità; ma neanco la società potrebbe stare senza una varietà di tendenze e di disposizioni individuali, e quindi di uffici, di còmpiti, di classi, di attività; ecco il principio di moltiplicità e di diversità. Se tutti pensassero colla medesima testa, sentissero col medesimo cuore, operassero ad un modo e collo stesso volere, avremmo in realtà una sola persona, ed una persona sola non fa società; e se ciascuno se ne rimanesse appartato dagli altri, chiuso ne' proprii pensieri, sentimenti e voleri, sciolto affatto da ogni vincolo co' suoi simili, avremmo moltiplicità di persone solitarie e disperse, ma non società. Ciò posto, al principio sociale di unità corrisponde l'istinto di eguaglianza e di imitazione, all'altro principio di moltiplicità fa corrispondenza l'istinto di superiorità e di comando.

Tutte e singole le persone, che compongono la convivenza sociale,

portano la comune impronta dell'umanità, e sono eguali in faccia alla natura, quindi per ingenito impulso desiderano, che siano ragguagliate nel rispetto di que' diritti supremi e generali, che la natura concesse a tutti, quali sono il diritto alla verità, alla virtù, alla felicità. La società è governata da un codice, di fronte al quale sono riputati eguali quanti convivono nel suo seno, epperciò ognuno brama naturalmente, che la legge valga anche per lui quel, che vale per gli altri, e detesta l'ingiusto privilegio. Un'altra guisa di eguaglianza occorre di notare in proposito assai più ristretta della naturale e della legale, quella vogliam dire, che si estende a quell'intiera classe di persone, le quali esercitano la loro attività nel medesimo ordine di cose, ed hanno comune il culto di una scienza, l'esercizio di un'arte, di una professione, di un mestiere. Quando si corre il medesimo arringo, assai c'incresce il sentirci o l'apparir da meno degli altri, ed un impulso interiore ci sprona a rivaleggiare con essi sino a pareggiarli; e se per manco di forza non ci vien fatto di innalzarci sino a colui, che ci sovrasta, tentiamo di abbassare lui sino a noi medesimi, disconoscendo la sua prestanza e trasmutando la nobile emulazione nella bassa invidia. In questa speciale eguaglianza fra le persone, che compongono la medesima classe sociale o lavorano con intendimento comune, si rivela quella forma speciale di istinto, che con espressione alquanto strana viene volgarmente appellata spirito di corpo. Un patrizio, un magistrato, un insegnante, un artigiano, un soldato ci tengono assai al buon nome ed all'intemerata riputazione della classe, cui appartengono, e di un'ingiuria commessa contro la medesima ciascuno si risente come di sfregio fatto a se stesso.

L'istinto di eguaglianza genera quello di imitazione, essendochè il copiare gli altri quali ci appariscono nei loro atteggiamenti è per così dire un immedesimarsi con essi e un confondere sotto un certo riguardo la nostra colla persona altrui. Qui non intendiamo parlare di quell'imitazione affatto cieca e meramente fisiologica, che è determinata dall'organismo animale, quale ad esempio si manifesta nello sbadiglio, e neanco dell'imitazione pensata e deliberata, quale, poniamo, si avvera nel culto delle arti e delle lettere, dove la mente del poeta o dell'artista lavora sugli immortali esemplari del genio. L'istinto imitativo, di cui qui facciamo parola, è il naturale impulso, che ci porta a riprodurre e reiterare alcune azioni somiglievoli a quelle, che si sono vedute operare da altri, senzachè cerchiamo di renderci ragione dei motivi, che vi ci conducono e del modo, con cui vanno ripetute. Potentissimo è nei fanciulli questo istinto, come quello della credenza, con cui si accompagna e si congiunge strettissimo, essendochè il prestar fede alla parola altrui e lo imitarne le azioni son due cose, che sostanzialmente non differiscono fra di loro. Essi ricopiano le inflessioni della voce, i gesti, gli atteggia-

menti di coloro, che li circondano, e nei loro trastulli riproducono sotto umili forme le conversazioni, i costumi, le occupazioni delle persone adulte. L'uomo è imitatore per natura; epperò tale si mostra non nella puerizia soltanto, ma altresì in tutte le età della vita, sotto tutte le forme dell'attività sociale. Di qui la potenza della moda, la quale talfiata trascina un'intiera nazione a copiare servilmente le foggie straniere sino a smarrire la propria impronta: di qui l'efficacia dell'esempio, che incontra facili seguaci e nella virtù e nel delitto e nelle grandi e nelle piccole cose: di qui la rapidità, con cui le moltitudini corrono alle rivoluzioni traendo dietro a chi innalza il vessillo della rivolta. Che più? L'istinto imitativo si estende talvolta così impetuoso e sfrenato da convertirsi in vero contagio. Sappiamo da Plutarco, che la mania del suicidio erasi per impulso di imitazione propagata fra le donzelle di Mileto a segno tale, che ogni dì traevano in gran numero ad un luogo assegnato e quivi si toglievan di vita; e la *Rivista de' corsi scientifici* (t. 1, p. 227) narra la storia di una sentinella, che si bruciò il cervello in un casotto, e che ogni sentinella, la quale vi entrava di guardia, ripeteva il tristissimo caso, tantochè fu giuocoforza distruggere nelle fiamme il malaugurato ricovero per troncare il fatale esempio. Ma e' pare, che la natura abbia voluto correggere la disastrosa prepotenza dell'istinto imitativo ingenerando in alcuni uomini una tendenza onninamente opposta, quale si è lo spirito di contraddizione, il quale ci pone in continuo ed aperto conflitto coi voleri altrui e ci porta ad operare proprio il contrario di quanto è operato dagli altri, e coll'esclusivo intento di contraddirli.

L'istinto all'eguaglianza ha suoi particolari confini, che la natura non consente di violare, giacchè si riuscirebbe alla confusione di tutte le classi sociali in una sola, quindi a fondere tutti gli umani individui in un solo, forzandoli tutti quanti allo stesso genere di vita, alle stesse occupazioni, alla stessa forma e tenore di lavoro. Tale è il sogno de' socialisti: tentativo insano ed assurdo, essendochè indarno si cozza contro natura, la quale se ci ha fatti tutti eguali come uomini, ci ha creati differenti come individui, e quindi ci chiama a seguire vie diverse secondo le diverse indoli nostre. Così il mondo sociale all'unità del suo organismo accoppia moltiplicità di persone, varietà di classi, distinzione di uffici: di qui una gradazione di capacità e di attitudini, un più ed un meno, un molto ed un poco, chi primeggia e chi sottostà, chi impera e chi obbedisce; di qui l'istinto alla superiorità ed al comando, il quale fa corrispondenza all'istinto all'eguaglianza ed imitazione.

L'istinto della superiorità opera in tutte le età della vita, in tutti gli ordini della convivenza sociale, dal fanciullo, che cerca di vincere i compagni nelle loro prove, alla nazione, che si adopera a primeggiar

sulle altre in questa o quell'altra forma dell'umano progresso. Ciascuno vorrebbe essere da più degli altri o per dottrina, o per bravura artistica, o per vigoria e prestanza di corpo: non si rimane paghi di pareggiare gli altri; lo spirito di emulazione ci spinge a sorpassarli, fosse anco in cosa da poco o nulla. E questo istinto si appiglia non solo ai singoli individui, ma altresì alle classi sociali, che si contendono il primato, e bene spesso chi ha sortito una classe umile e modesta, si argomenta di uscirne e far passo ad un'altra più elevata e cospicua.

Sovrastare agli altri per potenza di mente, per elevatezza di carattere, per nobiltà di natali, per isplendore di fasto e dovizia di censo, non è ancor tutto: questa superiorità non è ancora un comando, e l'uomo non si rimane pago di primeggiare sugli altri per eccelse doti di mente o di corpo, ma aspira ad averli soggetti a sè, ad esercitare sopra di essi il suo potere, a renderli obbedienti alla sua autorità, a sottomettere le altrui volontà alla propria. Così l'istinto della superiorità si eleva all'istinto del comando.

Comandare alle cieche forze della natura sì che rispondano ai nostri disegni, è cosa, che ci appaga; comandare ai bruti muovendoli e guidandoli a nostro senno, è cosa di cui viemaggiormente si piace l'animo nostro; ma il vero comando, a cui aspiriamo, non si ferma agli esseri irragionevoli ed alle cose, bensì mira più su e si volge agli esseri ragionevoli, alle persone: esso muove da una volontà umana autorevole e si dirige ad altra volontà umana, perchè obbedisca. Nè questo istinto imperativo vien dall'arbitrio, o dal caso, o dalla forza, ma sta nei disegni provvidenziali della natura, la quale chiamando l'uomo alla società, lo chiama ad un tempo all'ordine, fuori del quale non si regge società di sorta, nè ordine può sussistere senza un sistema di leggi direttive dell'operare sociale, val quanto dire senza un legislatore autorevole, che comandi, e sudditi, che obbediscano. Però questa sudditanza delle volontà non è schiavitù, essendochè la natura, la quale esige volontà ossequenti all'autorità, interprete e custode dell'ordine sociale, essa medesima tutela nei soggetti la dignità della persona umana segnando all'imperante i limiti, entro ai quali deve esercitare il suo potere sicchè non trasmodi in dispotismo; laonde sempre mi è parsa detestabile la sentenza di Aristotele, che la schiavitù personale sia fondata in natura. Pur troppo l'istinto al comando in chi è dominato da sfrenata e trista ambizione varca il segno posto da natura, e degenera in quella *imperandi lubido*, non meno esecrabile della *auri sacra fames*. Per salire al potere l'ambizioso si argomenta in tutte guise le più scaltre ed abbiette: la menzogna e l'ipocrisia, la slealtà e la seduzione, le promesse e le minaccie, tutto ei pone in opera, niente più gli è sacro, e quando ha toccata la meta e si è fatto pressochè onnipotente, allora guarda con aria sprez-

zante chi non si umilia davanti a lui, deprime gli onesti, compra le coscienze, sfida la pubblica opinione e si regge sul servilismo universale. Povera la nazione colpita da tale flagello! Se l'istinto alla libertà personale, che la natura ha inserito in cuore di ogn'uomo come antidoto e freno all'altrui prepotenza, non insorge contro la tirannia imperante, l'infiacchimento dei caratteri si fa generale e le sorti di un popolo volgono al disperato. Anche l'istinto al comando si estende più o meno ampio e differentemente si modifica, giacchè esso fa mostra di sè in qualunque siasi organismo di congregazione umana, dalla più umile famiglia sino al più vasto impero, ed assume forme diverse, secondochè il potere è domestico o civile, politico od ecclesiastico, privato o pubblico.

Tutte le varie specie di umano istinto fin qui discorse accusano nell' intimo del nostro animo una certa quale deficienza, che nessuno di essi vale ad adempiere, una vaga inquietezza, che essi non sanno appagare, epperò annunziano un istinto superiore verso cui tutti gravitano come loro punto centrale, supremo, armonizzatore. È questo l'istinto religioso, che a tutti gli altri sovrasta e ne è la ragion finale, la spiegazione definitiva. Infatti l' istinto intellettivo ci porta al Vero, il quale, essendo infinito, mai non può essere raggiunto dalla limitata nostra intelligenza, epperò il nostro spirito si sente sospinto verso una mente infinita, divina, la quale comprende e possiede l'immensa verità; ed il medesimo hassi ad intendere del Buono e del Bello, oggetti dell'istinto morale e dell'estetico, i quali preludono ad un essere infinito, ideale vivente della santità e della bellezza assoluta. La natura esteriore, verso cui ci porta l'istinto fisico, ci presenta un ordine meraviglioso, nunzio di una mente suprema ordinatrice, un insieme di forze, le une più delle altre potenti, che accennano ad una forza suprema onnipotente, e la sconfinata distesa de' suoi oceani, l'ampiezza del suo firmamento, la perpetua stabilità e sublimità de' suoi monti ci fanno intravvedere l' immenso e l'eterno. L'istinto personale individuale e sociale anch'esso prelude all'istinto religioso, essendochè la personalità umana, quale esiste in noi e ne' nostri simili, essendo finita, importa siccome sua ragion suprema e finale una personalità infinita, quale è quella dell'essere divino, come l'eguaglianza naturale di tutti gli uomini riuscirebbe inconciliabile colla distinzione di imperanti e di sudditi, se a tutti non sovrastasse Iddio, che consacra l'autorità imperante e tutela la dignità personale in chi deve obbedire.

L'istinto religioso è un fatto, che sta registrato nella storia di tutte le genti barbare e civili, e perpetuamente si avvera nei singoli uomini e dotti ed incolti, in tutte le età della vita umana; onde l'universalità sua attesta, che esso ha fondamento e ragione nella stessa natura umana. È pure un fatto universale e costante di tutti i tempi e luoghi la

preghiera, la quale muovendo dal nostro cuore si rivolge ad un essere personale infinito, che conosce le nostre aspirazioni, vuole e può adempiere i nostri voti, e veglia con provvida sapienza ed onnipotente bontà sulle sorti di tutte le creature viventi. L'istintiva credenza in un essere sovranaturale non sempre, è vero, si mantenne conforme alla perfettissima natura propria del medesimo; che anzi nel suo storico sviluppo rivestì forme strane non solo, ma sconvenienti e ripugnanti alla Divinità; furono divinizzati non solo gli eroi, ma le forze medesime della natura, e fin anco le umane e più ignobili passioni; ma queste alterazioni dell'istinto religioso non solo non ci porgono buona ragione per negarne l'esistenza, bensì presuppongono insito nella mente umana il concetto di un Dio personale, con cui si giunse a confondere la natura fisica e l'umanità.

Rivolgendo ora un rapido sguardo retrospettivo sulla teorica della sensitività, vediamo scaturirne un corollario, di cui giova tener conto per costruire in tutta la sua comprensione il concetto antropologico. L'esame, che abbiamo condotto a termine, della sensitività, ci rivela già esso medesimo la dualità della natura umana, animale e spirituale, e l'unità dell'*io*. Infatti la parte animale dell'essere nostro è attestata dai fenomeni molteplici della sensazione vuoi interna, vuoi esterna, e dalle forme diverse dell'istinto animale, e la natura spirituale si mostra nei molteplici sentimenti e nelle varie specie dell'istinto razionale e di quello personale, mentre l'unità dell'*io* umano apparisce non meno evidente dall'intima colleganza, che congiunge le sensazioni ed i sentimenti, non meno che dalla profonda armonia, che regna tra l'istinto animale ed il razionale, malgrado i caratteri distintivi, per cui si differenziano. Laonde già fin d'ora apparisce l'essenziale divario tra l'uomo ed il bruto, pur considerati in riguardo alla sensitività, giacchè il sentimento e l'istinto del Vero, del Bello, del giusto, dell'onesto, dell'infinito e del divino chiariscono ad evidenza, come l'uomo sia fornito di un certo qual carattere universale per cui simpatizza con tutti gli esseri e si stringe in rapporto con la immensa universalità delle cose, mentre il bruto, che altra natura non possiede se non quella sola, la quale si mostra nel senso fisico, è circoscritto ad un punto del tempo e dello spazio, nè può trascendere l'angusta cerchia del mondo corporeo circostante.

Art. II.

TRAPASSO DALLA TEORICA DELLA SENSITIVITÀ ALLA TEORICA DELL'INTELLIGENZA.

A comporre la teorica della sentività noi abbiamo raccolta tutta la nostra meditazione sulla sua natura e sulle sue funzioni, lasciando da banda lo studio dell'intelligenza; così esigeva il processo dell'astrazione

proprio della scienza: ma in realtà queste due potenze non istanno separate come se la cerchia, dentro la quale l'una si muove e si sviluppa, rimanga chiusa affatto all'operare dell'altra. Imperocchè il soggetto umano conserva l'unità del suo essere in mezzo alla moltiplicità delle sue potenze, le quali perciò non si mostrano nè separate, nè confuse, bensì distinte, eppur tutte quante insieme congiunte nel loro operare. Il sentire e l'intendere appartengono al medesimo io; ragione, per cui i fenomeni sensitivi stanno implicati insieme coi fenomeni intellettivi, e di tal modo ci troviamo condotti per continuità di idee dalla teorica della sensitività alla teorica dell'intelligenza. Infatti alloraquando stavamo contemplando l'indole propria del sentimento e le varie sue specie, già ci venne veduto, che a sentire il Vero, il Bello, il Buono, Iddio, occorre una natural conoscenza di questi oggetti, e lo stesso è a dirsi dell'istinto intellettivo, estetico, morale, religioso. Il senso e l'istinto spirituali sono effettivamente rischiarati da quel lume di ragione che costituisce l'intelligenza umana, della quale dobbiamo ora imprendere lo studio; ma conviene qui aggiungere quest'altra rilevante avvertenza, che la stessa sensazione propria del senso fisico od animale, sebbene cieca di sua natura e non bisognevole di veruna conoscenza, è tuttavia accompagnata da un altro fenomeno psicologico da essa distinto, che è la percezione di ciò, che materialmente si sente. Ora questa percezione sensitiva, che l'uomo ha comune coi bruti, quantunque non sia ancora un conoscere nel senso rigoroso di questa parola, quale è quello proprio dell'intelligenza umana, tuttavia ha con esso una grande analogia e ne è per così dire un vestigio. Quindi importa disaminare la natura di questa percezione sensitiva, essendochè siffatto studio mentre da un lato chiude opportunamente la teorica della sensitività, dall'altro apre quella dell'intelligenza, e sta legame intermedio di amendue.

§ I.

Della percezione sensitiva.

Ricordiamo l'operare del senso fisico esterno. Un oggetto esterno esercita un'impressione sopra qualche organo del nostro corpo; quell'impressione viene trasmessa al nervo, e quindi al centro sensorio; l'anima ne rimane modificata; tale modificazione appellasi affezione animale, o sensazione. Noi avevamo fermate a questo punto le nostre considerazioni: ora viene una rilevante avvertenza, la quale ci conduce a riguardare sotto un nuovo aspetto il senso fisico e recarne a compimento la teoria. Nell'atto medesimo che l'anima prova una sensazione, apprende l'esistenza di qualche cosa, che ha cagionato in lei la modificazione provata, ossia percepisce l'oggetto esterno, che ha ferito questo o quell'altro

organo del suo corpo. Sentire una musica, odorare un fiore non significa soltanto riceverne la corrispondente impressione, ma ben anco avvertire l'esistenza del suono nell'aria, delle qualità odorose nel fiore; epperò sentire fisicamente importa essere modificati da un oggetto corporeo e rilevarne l'esistenza. Distinguiamo adunque nel senso fisico due fatti, che sebbene inseparabili e simultanei, non vanno tuttavia insieme confusi, la sensazione cioè e la percezione; quella è la modificazione piacevole o spiacevole prodotta nell'anima dall'azione di un oggetto esterno, questa è la notizia, che acquistiamo, delle qualità della materia, che si sentono. Alcuni appellano questi due fatti col nome comune di sensazione, distinguendola poi in affettiva e percettiva. Della sensazione già abbiamo tenuto discorso; qui si presenta al nostro esame la percezione sensitiva, siccome quella, che è un preludio dell'intelligenza umana e le ammannisce i primi e greggi materiali di tutto il suo sapere riguardante l'universo corporeo.

È percezione sensitiva quella funzione del senso fisico, mercè cui apprendiamo le particolari qualità della materia, le quali hanno fatto sufficiente impressione sui nostri organi sensorii, sebbene tale vocabolo si adoperi comunemente per significare tanto la potenza, che percepisce, quanto le notizie sensitive, che si acquistano mercè di essa. Da questo concetto della percezione sensitiva apparisce, che l'anima comunica col mondo materiale esterno e ne prende notizia mercè del proprio corpo; che a tal uopo il corpo nostro è fornito di organi speciali acconci ad accogliere le impressioni degli oggetti esterni; che ciascuno di questi organi mostra una particolare struttura, la quale mirabilmente corrisponde alla natura delle qualità materiali esterne, per cui è fatto, sicchè ciascuno dei nostri sensi fisici percepisce tra le differenti proprietà dei corpi esterni quelle, che gli sono proprie e non altre; che gli oggetti esterni si percepiscono quali e come operano sui nostri sensi, e non più in là, nè in altra guisa diversa; che infine le nostre percezioni sensitive si differenziano e compongono classi diverse, secondo gli organi ed i sensi corporei, che accolgono le impressioni del mondo esteriore. La vista, l'udito, il tatto, il gusto e l'olfatto danno luogo a cinque corrispondenti classi di percezioni sensitive, che qui ci rimane di esaminare, lasciando alla fisiologia il còmpito di descrivere e spiegare la struttura veramente meravigliosa degli organi correlativi, l'occhio, l'orecchio, la cute, la lingua, le nari.

Il senso visivo eccelle sovra tutti gli altri, siccome quello, che ci mostra tanta e svariata parte del mondo esterno, quanta non cade sotto l'apprensiva di verun altro. Esso ha per oggetto suo proprio la luce, mercè la quale ci informa del posto, che un corpo occupa nello spazio rispetto agli altri, della sua distanza, della grandezza, della forma e fi-

gura geometrica, del movimento, del colorito, di cui è tinto. Senza la luce la natura esterna giace pressochè morta, e sfornito del senso visivo il povero cieco rimane diseredato di una gran parte dell'umana coltura. La nobiltà di questo senso si pare altresì dalla profonda analogia e dall'arcana corrispondenza, che scorgiamo tra il vedere dell'occhio ed il vedere della mente, e che ci porta a significare le più elevate manifestazioni dell'intelligenza con vocaboli metaforici, originariamente proprii ad esprimere i fenomeni della vista corporale. Anche nei lavori estetici del pensiero fanno splendida mostra di sè le immagini fornite dal senso visivo: il poema dantesco rifulge divinamente di luce e di colori, che simboleggiano in forma stupenda il mondo soprassensibile dello spirito.

Altro senso, anch'esso ministro di peregrine notizie all'intelligenza, è l'udito, che ha per suo immediato oggetto il suono, il quale quando s'innalza alla forma di parola articolata, diventa vincolo potente, che congiunge gli uomini a convivenza sociale e riesce organo validissimo di istruzione; onde il sordo muto vive quasi solitario in mezzo a' suoi simili, quasi estraneo a quel commercio di pensieri e di affetti, che è tanta parte della vita umana, e la stessa natura esterna sembra muta per lui. Mercè l'udito noi percepiamo il suono non solo nella sua monotona realtà, ma altresì nelle gradazioni della sua intensità e nella varietà delle sue forme, dal semplice rumore al rimbombo, dalla risuonanza e dall'eco alle inflessioni della voce umana, dal frastuono all'armonia.

Il senso del tatto è sparso per tutta la superficie del corpo, ed il suo organo partecipa assai volte delle qualità stesse, proprie della materia toccata, diventando anch'esso caldo o freddo, umido od arido; ma ha sua sede speciale nella mano e più propriamente nelle sue estremità interne, giacchè per la sua struttura anatomica e per le sue facili contrazioni muscolari mirabilmente si acconcia ai più svariati oggetti e scorrendo per tutti i punti della loro superficie e penetrando fin dentro alle loro intime cavità. Palpando colla mano un corpo ne rileviamo l'estensione e la grandezza, la resistenza ed il peso, la figura e la mobilità, il molle ed il duro, lo scabro ed il liscio, il solido ed il liquido.

Il gusto e l'odorato ci fanno avvertiti delle qualità, che dipendono dall'interna composizione dei corpi, quali sono i sapori e gli odori, ma diversano dagli altri sensi in ciò, che essi importano una chimica compenetrazione coll'oggetto sentito e percepito, essendochè il corpo odoroso conviene che esali da sè alcune sottilissime particelle trasmesse per mezzo dell'aria ai filamenti del nervo olfattorio, e nel corpo saporoso ha da operarsi una scomposizione chimica perchè venga gustato e percepito. Per l'uomo, che è fornito di potenze superiori, questi due sensi mostrano assai minore importanza che pei bruti, i quali non vivono altra vita che la vegetativa e la animale.

Indicato l'oggetto proprio di ciascuno de' cinque sensi e le sue percezioni corrispondenti, giova ora riguardarli nei loro particolari rapporti e ragguagliarli fra di loro. Fra le varie qualità proprie di un oggetto esterno sonvene alcune, le quali sebbene di natura identica possono tuttavia essere percepite da due sensi diversi. Abbiasi presente a mo' d'esempio una palla: colla vista io percepisco il suo colore, col tatto della mano la sua pesantezza; ma sebbene la vista non valga ad avvertire il peso, nè il tatto a rilevare il colore, tuttavia entrambi questi sensi percepiscono l'estensione di quella palla, il posto che occupa nello spazio, la rotondità e la mobilità. Nè soltanto i nostri sensi posseggono percezioni comuni oltre le proprie di ciascheduno, ma le stesse molteplici qualità coesistenti nel medesimo corpo, quantunque differenti l'una dall'altra, hanno tuttavia delle intime corrispondenze e sono collegate da vincoli speciali, per cui l'una importa la presenza dell'altra: il peso d'un corpo ad esempio si collega colla sua gravitazione, il suo movimento esige una forza, che vinca la sua resistenza, il colore è inseparabile dalla estensione. Di che consegue, che i sensi percettivi possono surrogarsi mutuamente, adempiere l'uno i difetti dell'altro, prestarsi vicendevole sussidio; ed è qui la ragione, che spiega l'educazione di un cieco o di un sordo, la quale si giova di altri sensi, che suppliscano a quello che manca a fine di procacciare all'alunno le corrispondenti percezioni. Il senso del tatto conferma le nozioni acquistate per mezzo degli altri sensi, o le rettifica se fallaci, mentre esso è per lo più verace.

Che se raffrontiamo fra di loro i cinque sensi, essi ci presentano notevoli differenze sia in riguardo alla varia ampiezza delle loro notizie, sia rispetto al loro particolare ufficio, e sia in ordine alla loro dignità. Sotto il primo aspetto la vista, l'udito ed il tatto sono ciascuno una fonte copiosa di notizie ed informano l'intelligenza di pressochè tutte le qualità sensibili della materia, mentre il gusto e l'olfatto sono ben poco istruttivi. In riguardo all'ufficio, la vista ed il tatto ci apprendono lo spazio, l'udito il tempo, mentre gli altri due sono sensi propriamente chimici. Sotto il terzo riguardo la vista e l'udito eccellono sovra tutti gli altri, avendo loro sede nella parte più eminente del nostro corpo e cogliendo i loro oggetti a conveniente distanza quasi per mostrare la loro superiorità, mentre il tatto, il gusto e l'odorato sono sensi inferiori, siccome quelli, che a percepire le qualità della materia abbisognano di essere posti in intimo ed immediato contatto colla medesima. Il Buisson nella sua opera *Della più naturale divisione de' fenomeni fisiologici*, parte 2ª, art. 1, raffrontando la vista e l'udito coll'odorato e col gusto, appella sensi dell'intelligenza i primi, sensi della nutrizione i secondi; quelli riguardano la vita mentale ed appartengono all'*uomo morale e sociale*, questi concernono la vita organica propriamente detta ed

appartengono all'*uomo animale e fisico*. Per conseguente lo stato sociale tornerebbe impossibile, ed all'intelligenza verrebbe meno ogni mezzo di attività e di sviluppo, se mancassero assolutamente e ad un tempo la vista e l'udito, non essendovi più nè parola, nè movimento volontario. Poichè essi possono, sebbene in guisa assai imperfetta, riparare l'uno alla deficienza dell'altro; ma nè il tatto, nè il gusto, nè l'odorato hanno virtù di supplire la vista e l'udito.

Sussidiata dai sensi fisici, l'anima giunge così a percepire le qualità molteplici del mondo corporeo esterno, quali sono l'estensione, la figura, la grandezza, la resistenza, il peso, il colore, il movimento, il suono, l'odore, il sapore e via via; ma tutte queste percezioni meramente sensitive sono confuse, frammiste insieme, mutabili secondo il mutare delle disposizioni dell'organo e delle condizioni fisiologiche del soggetto percipiente, particolari e ristrette ad un dato oggetto, quale ci apparisce qui o là, in questo o quel momento, nè si estendono fino a quelle qualità intime o remote della materia, che non cadono sotto l'apprensiva del senso. Tutto questo informe complesso di notizie è il germe, l'abbozzo, il nocciolo primordiale di tutto il sapere, che possiamo comporci intorno l'universo corporeo esteriore; ma questo germe non si esplica, questo sapere non si compone senza l'intervento di facoltà intellettive superiori alla percezione sensitiva e veramente umana.

L'anima mercè le funzioni dell'intelligenza, quali sono la riflessione, l'astrazione, la generalizzazione, il ragionamento, la memoria, che discorreremo a suo luogo, moltiplica quelle percezioni, le raffronta, le distingue e le chiarisce, discerne l'apparenza dalla sostanza, le illusioni ottiche ed acustiche dalla realtà, si eleva alle idee astratte e generali di spazio e di tempo, di gravità e di moto, si provvede di istrumenti acconci a scrutare e sperimentar la natura e giunge così a costrurre quel vasto e meraviglioso ordine dell'umano sapere, che abbraccia tutte le scienze naturali. E non senza perchè ho detto, che le percezioni sensitive sono i rudimenti del nostro sapere intorno l'universo materiale esterno, giacchè sonvi altri mondi, alla cui conoscenza non si giunge col solo mezzo dei sensi fisici per quantunque si suppongano sviluppati ed aiutati da potenze superiori: non tutte quante le nostre idee rampollano dai sensi fisici esterni: si lavori col pensiero quanto si vuole sulle percezioni meramente sensitive, che hanno per oggetto le qualità della materia, e non si riuscirà mai a cavarne fuori le idee diametralmente opposte di spirito, di verità, di diritto.

Finquì abbiamo descritta la percezione sensitiva, quale ce la presenta l'osservazione. Esiste fuori di noi il mondo dei corpi colle loro qualità materiali: esistono nel nostro corpo organi acconciamente conformati e rivestiti di nervi, che si diramano dal cervello e dai ganglii: gli oggetti

esterni operano sui nostri organi sensorii, i quali ne rimangono modificati insieme coi nervi comunicanti col cervello: avvenuta questa mutazione organica, comunemente appellata impressione, si sentono e si percepiscono le corrispondenti qualità degli oggetti esterni corporei. Tutta questa serie successiva di condizioni e di fatti è incontrastabile; a niuno è lecito revocarli in dubbio perchè sono attestati dall'esperienza: sulla loro realtà non cade discussione di sorta; ma evvi un punto, da cui sorge una difficoltà gravissima, un problema assai arduo e complicato. Finchè si tratta di un corpo esterno, che opera sul nostro corpo e ne modifica gli organi ed i nervi, noi ci troviamo nel campo della fisica e dell'anatomia; ma quando si sente e si percepisce, ci troviamo in un ordine di cose affatto diverso, quale è il mondo psichico, ed il punto arduo della questione dimora appunto nel rendere ragione del come questi due ordini di fenomeni si rannodino l'uno all'altro. Come si spiega il passaggio dall'impressione materiale fatta dall'oggetto sull'organo e trasmessa al cervello per via dei nervi, alla percezione della qualità dell'oggetto, la quale essenzialmente si differenzia dalla impressione medesima? In altri termini, in qual modo gli oggetti esteriori sono da noi percepiti? La percezione sensitiva è un fatto irrepugnabile, ma qual è la ragione spiegativa del fatto? Come si compie, mercè il sussidio dei nostri differenti sensi, la percezione delle cose materiali?

Occorre anzitutto divisare le parti, onde si compone il proposto problema, per ricercarne ordinatamente lo scioglimento. La percezione sensitiva, che è il fatto da cui esso muove per investigarne la ragion spiegativa, è un atto, che presuppone l'impressione dell'oggetto sull'organo, e che importa un soggetto percipiente ed un oggetto percepito. Di qui il problema viene a risolversi in queste tre parti: 1° donde origina l'atto percettivo, ossia come gli oggetti operano sugli organi sensorii e quindi vengono percepiti; 2° qual è il soggetto percipiente; 3° che cosa si percepisce?

I filosofi, che scrutarono la genesi dell'atto percettivo, riuscirono a teorie le più disparate ed opposte. Leucippo, Democrito ed Epicuro insegnavano, che i corpi emettono particelle oltremodo sottili e leggiere, immagini fedelissime degli oggetti, le quali errando per l'aria e ponendosi in contatto coi nostri organi sensorii entrano in noi e colla loro impressione producono nell'anima la percezione, che risponde perfettamente agli oggetti medesimi esterni. Anche Aristotele professò la teoria delle immagini rappresentative delle cose, intendendola però in senso profondamente diverso. In sua sentenza i sensi nostri non potendo accogliere in sè gli oggetti esterni quali sussistono nella loro materialità effettiva e grossolana, ne ricevono la pura forma scevra di materia, in quella guisa che la cera accoglie in sè l'impronta del sug-

gello, e non già il suggello esso stesso. Queste forme impresse dagli oggetti sui nostri sensi ei le riguardava siccome immagini o somiglianze rappresentative di essi, e le denominava specie sensibili, mercè le quali l'anima percepisce gli oggetti esterni, e che poi essa conserva, appura, spiritualizza, convertendole da prima in fantasmi, oggetto della memoria e dell'immaginazione, poi in specie intelligibili, oggetto della ragione e della scienza. Questa teoria aristotelica delle specie sensibili, che rappresentano all'anima gli oggetti esterni ed intermediano tra quella e questi, dominò presso gli scolastici, che la ampliarono e la discussero in tutti i sensi, e conta anche nella filosofia moderna numerosi e potenti seguaci.

Questa teoria delle immagini o specie sensibili non solo lascia insoluto il problema riguardante l'origine dell'atto percettivo, ma si avvolge essa stessa in difficoltà ancora più gravi. Anzi tutto l'esistenza delle specie sensibili non è solidamente dimostrata, ma gratuitamente asserita, poichè da ciò che i sensi non possono accogliere in sè gli oggetti esterni nella loro materialità effettiva e sussistente, non ne consegue punto, che debbano riceverne la forma. Eppoi queste forme sensibili, colle quali si vorrebbe rendere ragione dell'origine della percezione, non solo hanno bisogno esse stesse di spiegazione, ma suscitano un nuovo problema di più arduo scioglimento. Infatti è lecito il dimandare, se esse forme siano materiali o no. Nel primo caso, non è più vero il presupposto, che i sensi non possano accogliere in sè la materialità degli oggetti: nel secondo caso rimarrebbe a spiegare il come oggetti essenzialmente materiali possano formare di sè un'immagine o specie immateriale, che idealmente li rappresenti, ed imprimerla nell'anima sensitiva (nel che dimora il punto della proposta questione): in entrambi i casi queste specie intermedie non valgono a compiere quell'intimo contatto tra il principio percipiente e l'oggetto percepito, che costituisce l'atto percettivo. Inoltre ritornando al primo caso, il vocabolo *forma* preso in senso proprio significa la figura geometrica esteriore di un oggetto, come apparisce dall'esempio del suggello impresso nella cera; e di tal modo il suo concetto non è applicabile a tutti cinque i sensi, anche al gusto ed all'odorato, epperò non abbraccierebbe la percezione sensitiva in tutta la sua integrità, ed anche nel secondo caso, cioè intesa in senso immateriale, la forma non può valere siccome la immagine rappresentativa di tutta la materialità dell'oggetto, mal si acconcia ad esprimere certe qualità sensibili, quali sono l'odore, il sapore, il caldo, il freddo ed altrettali. Infine i propugnatori di questa teoria non parmi abbiano tenuto il giusto processo metodico conveniente allo scioglimento del problema; poichè a fine di spiegare l'origine dell'atto percettivo essi si sono posti a ricercare in qual modo gli oggetti corporei operano sui nostri organi e vi

producono quel cangiamento, che appellano impressione. In tal guisa essi presuppongono che l'impressione organica abbia tale intimo vincolo colla percezione, che la prima spieghi la seconda. Il presupposto non è conforme a verità; imperocchè l' impressione organica non genera la percezione, ma la condizione; l'azione dell'oggetto sensibile sull'organo è causa, che produce come effetto l'impressione o mutazione organica, ma quest'impressione organica non è una causa che generi come effetto la percezione. Questi due fatti non hanno un vincolo di causalità, ma di connessione meramente condizionale: senza l'impressione non sorge la percezione, ma quella non genera questa; tant'è che potrebbe sussistere senza di essa, mentre causa non sussiste senza effetto.

Altri filosofi avvisano in contrario, che gli oggetti non imprimono nei nostri sensi la loro immagine, bensì producono un' impressione materiale sui nostri organi sensorii, la quale è niente più che un urto od impulso meccanico accompagnato da uno scuotimento delle fibrille e de' nervi. Quest'impressione organica è essa stessa la percezione. Che se ci punge curiosità di sapere il come l'una si trasformi nell'altra, il Cabanis ci spiega l'arcano di tanta metamorfosi sentenziando che gli organi, ricevuta l'impressione degli oggetti, la trasmettono attraverso de' nervi al cervello, il quale la digerisce e la trasforma in idea, in quella guisa medesima, che il ventricolo digerisce l'alimento e lo converte in sugo vitale e sangue. Questa confusione di due fatti cotanto disparati, l'uno fisico, l'altro psichico, quali sono l'impressione meccanica e la percezione sensitiva, anzichè risolvere il problema, ricisamente lo nega. Poichè l'impressione è bensì condizione richiesta all'origine della percezione, ma non è, nè può diventar percezione. Infatti l'impressione meccanica, siccome quella, che vien prodotta dalla materia esterna sulla materia del nostro corporeo organismo, partecipa delle qualità medesime della materia, epperò è estesa, figurabile, divisibile e mensurabile, mentre la percezione o notizia degli oggetti è niente di tutto ciò. Arroge, che l'impressione vien fatta sull'organo, che è anch'esso corporeo e materiale: ora l'organo non è ancora per sè solo il senso, l'occhio non è la vista, l'orecchio non è l'udito, un occhio cadaverico od artificiale ricevendo l'impressione della luce ritrae l'immagine dell'oggetto sopra di sè, per conseguente il fare impressione sull'organo e sui nervi, che sono anche essi materiali, non è per anco nè sentire, nè percepire. Ma forsechè l'urto meccanico prodotto dall'oggetto su l'organo, quando intervengono i nervi a trasmetterlo al cervello, potrà da questo venire trasformato in percezione? Peggio che peggio. Lo scuotimento vibratorio delle fibrille e de' nervi giunto al cervello rimarrà pur sempre qual era, cioè un movimento, il quale se e come possa rappresentare un colore, un odore, o diventar percezione di tante e sì svariate qualità, quali sono quelle

degli oggetti, chi ha fior di senno il dica. Davvero non è questo un filosofare sul serio, ma sognare ad occhi aperti: sono indigestioni cervellotiche.

Dacchè l'impressione organica è non già la causa efficiente, ma la condizione soltanto, che precede ed accompagna l'atto percettivo, consegue che l'origine di questo atto va ricercata nel soggetto, a cui appartiene. Qual è adunque il soggetto percipiente? Sono forse i singoli sensi esterni, ciascuno da sè, indipendentemente da un principio sostanziale supremo, a cui tutti appartengano? Oppure è un principio superiore ai singoli sensi, agli organi sensorii ed al cervello, si denomini psiche, anima, spirito, io umano o con qualsivoglia altro nome? È cosa di fatto, che le percezioni sono molte di numero, varie e differenti di specie, come sono varii e differenti i sensi esterni ed i loro organi. Ciascun senso ha percezioni sue proprie; quello, che vede i colori, è altro da quello, che ode i suoni, e da ciascun senso medesimo sorgono percezioni diverse: così la vista percepisce il colore bianco, il nero, il rosso, il verde, eppure la percezione di un colore diversa da quello dell'altro, percepisce la figura di un corpo, la quale non è punto il suo colore. Ora se tutte queste molteplici e diverse percezioni parziali rimanessero isolate l'una dall'altra, verrebbero percepite le qualità di un oggetto anch'esse separate, ma non l'oggetto medesimo, di cui esse formano un tutto solo. Affinchè si riesca a percepire davvero un garofano, non basta vederne separatamente il colore coll'occhio, odorarne colle nari il profumo, toccarne colla mano la freschezza e via via; bensì occorre, che il soggetto, il quale percepisce una di queste qualità, sia quel desso, che percepisce tutte le altre, e la coscienza mi testimonia, che sono io, che nella mia indivisibile semplicità unifico tutte queste percezioni, io il soggetto percipiente.

Viene il terzo problema. Che cosa percepiamo noi del mondo corporeo esterno? Percepiamo noi le qualità sensibili quali realmente esistono negli oggetti materiali, e la loro reale esistenza? Alcuni filosofi sostengono che le qualità, che noi percepiamo coi sensi, non esistono realmente negli oggetti, ma sono mere impressioni e modificazioni della nostra sensitività, sono fenomeni, che avvengono nel nostro organismo ed esistono solo in noi. Ad esempio noi diciamo che il miele è dolce, che il chinino è amaro; ma in realtà il dolce e l'amaro sono modificazioni del nostro palato: diciamo che il fuoco è caldo, il marmo è freddo; ma in realtà il caldo ed il freddo non sono in questi corpi, ma in noi. A dimostrare la loro sentenza essi adducono questi altri fatti; che « i frenetici veggono e sperimentano tante cose, che pure non esistono; che se noi stropicciamo fra le tenebre le palpebre e comprimiamo il bulbo dell'occhio vediamo all'oscuro piccoli circoli luminosi di varii e scintillanti colori; che in certe malattie si sentono susurrare agli orec-

chi suoni e rumori particolari di oggetti, che non esistono; che nei sogni ci sentiamo colpire da alcuni corpi, che sono ben lontani da noi ». Questa dottrina, la quale niega la reale esistenza dei corpi riducendo le loro qualità a vane apparenze de' nostri sensi, prese nome di idealismo cosmologico, perchè riduce il mondo esterno a mere idee o fantasmi della nostra sensitività, e fu sostenuta ricisamente da Giorgio Berkley. Così adunque l'universo corporeo, che a sè ci attrae con tanta simpatia, che ci fornisce il campo per la nostra attività esteriore, che il naturalista studia e scruta con tanto affetto, che il poeta canta con tanto entusiasmo, l'universo corporeo, che ne circonda, non è che un'illusione de' nostri sensi! Il mondo materiale non è che una fantasmagoria del nostro spirito, il quale esiste solo colle sue vuote percezioni. Non basta ancora. Dopo di avere negata la realtà agli oggetti esterni, David Hume si spinse fino a negare la realtà del nostro essere, che li percepisce, rigettando come un cieco pregiudizio del volgo quello di credere, che le impressioni e le idee importino un soggetto, a cui appartengano. Così il sacrificio dell'esistenza è proprio compiuto: i corpi fuori di noi non esistono; noi stessi non esistiamo realmente, non siamo persone vive e sussistenti: non ci sono che impressioni ed idee, sensazioni e percezioni, vagolanti nel vuoto senza un oggetto, a cui si riferiscano, senza un soggetto, a cui appartengano, percezioni di niente e di nessuno. Diremo dunque con Enrico Heine: « sì, noi tutti ce ne andiamo, uomini e Dei, noi tutti andiamo nel nulla: tutto se ne va in dileguo ».

Che risponderemo all'idealismo, il quale nega che noi percepiamo gli oggetti esterni nella loro realtà, sostenendo, che le qualità da noi percepite non esistono nei corpi, ma sono modificazioni del nostro essere? Muoveremo a' suoi seguaci una semplice dimanda: Ammettete voi, che non si dà percezione senza un'impressione materiale fatta sopra un organo del nostro corpo; che p. e. io non posso percepire il colore di una palla, se la luce non agisce sul mio occhio? Sì, o no? Se sì, dunque ammettete la reale esistenza del nostro corpo, e che quindi esistono dei corpi, e dovete pure ammettere corpi esterni, i quali facciano impressione sugli organi del nostro proprio corpo. Dunque non esiste solo l'io, che percepisce, ma altresì il corpo suo, senza del quale non potrebbe percepire. Se no, allora spiegatemi come mai l'anima possa percepire e sentire da sè sola senza corpo, e senza organismo corporeo; come possa ad esempio sentire e percepire un suono senza l'orecchio e senza l'aria. Voi sentenziate, che le qualità dei corpi da noi percepite non esistono realmente in essi, ma sono mere rappresentazioni esistenti in noi, sono sensazioni e percezioni tutte nostre. Ma come va, che nell'anima nostra avvengono tutte queste sensazioni, queste modificazioni, queste percezioni? Donde le deriva? Potrebbe forse provare le tali o

tali affezioni, formarsi queste o quelle rappresentazioni, essere modificata così e così, se essa fosse uno spirito puro, cioè affatto isolato da ogni commercio col mondo materiale, sciolto da ogni organismo corporeo, chiuso ad ogni contatto col mondo materiale esteriore? No certo. Che havvi dunque a conchiudere? La conclusione fluisce da sè limpida, incontrastabile. L'anima sente e percepisce perchè è legata col suo organismo corporeo e colla natura corporea esteriore; epperciò esiste realmente il corpo suo ed esistono i corpi esterni: questi fanno impressione su quello, perchè è dotato di organi: l'anima passa dalle impressioni alle percezioni delle qualità, che le hanno prodotte, perchè è di sua natura percipiente.

In questa guisa meditando intorno il proposto problema noi ci troviamo nel giusto punto di mezzo tra due sistemi esclusivi affatto opposti, l'idealismo ed il materialismo. L'anima non avrebbe percezioni sensitive se non fosse congiunta con un organismo corporeo, e per esso coi corpi esterni: dunque è falso l'idealismo, che nega la reale esistenza dei corpi da noi percepiti; ma dall'altro lato l'organismo corporeo da sè solo senza un principio semplice, cioè l'anima, è incapace di sentire e di percepire; l'organo non è il senso: dunque è falso il materialismo, che confonde l'impressione fisica colla percezione ed attribuisce agli organi particolari od all'organo centrale, il cervello, la virtù di percepire. Chiuderemo con un'osservazione. Il positivismo contemporaneo con tutto il suo lusso esorbitante di cognizioni fisiologiche introdotte nella psicologia per ispiegare il come si percepisca, cioè si passi dall'impressione alla percezione, non ha spiegato nulla. Lo confessa un fisiologo positivista, Mario Panizza, nella sua recente opera *La fisiologia del sistema nervoso e i fatti psichici*, pag. 176, 177.

§ II.

Della fantasia sensitiva.

Avevamo avvertito, che sebbene il percepire co' soli sensi fisici le cose esterne corporee ancora non meriti nome di conoscere veramente umano nel senso rigoroso della parola, n'è tuttavia un preludio e tiene con esso una remota somiglianza, una profonda analogia; ragione per cui abbiamo avvisato, che la teorica dell'intelligenza dovesse esordire dallo studio della percezione sensitiva, come da sua conveniente propedeutica. E veramente la percezione quale l'abbiamo finquì intesa e discorsa, è una facoltà essenzialmente vincolata coll'organismo nel suo operare, la quale non va più in là della portata de' sensi fisici, e ci è quindi comune co' bruti, sebbene dissimulare non si possa, che nell'u-

mano soggetto, dove le potenze tutte dalle più umili alle più elevate si compenetrano insieme in una vita comune, essa non si svolge solitaria ed isolata dall'intelligenza: il che rende arduo assai il cómpito di sceverare gli atti schiettamente percettivi dagli intellettuali, e condurre tra quelli e questi una linea netta di separazione.

Ora si presenta alle nostre considerazioni un'altra facoltà, la quale sorge accanto alla percezione, e che sebbene sensitiva anch'essa, annunzia segnatamente la necessità e l'intervento dell'intelligenza, che imprenderemo a studiare: essa è la fantasia sensitiva. Mi sta presente agli occhi il Colosseo di Roma, io lo percepisco col senso visivo: è trascorso assai tempo, dacchè l'ho veduto, ed un lunghissimo tratto di spazio mi separa da esso: pure me lo raffiguro davanti all'anima, non lo percepisco più, ma lo apprendo in aspetto di fantasma, ossia mercè la fantasia, e posso dire col Poeta: « *Io 'l vidi certo ed ancor par ch'io il veggia* » (*Inf.*, XXVIII, 17). È adunque fantasia la facoltà sensitiva, mercè di cui ci rappresentiamo interiormente oggetti corporei assenti, già percepiti altra volta. Onde si scorge che la fantasia non si muove se non dietro la percezione, ed entrambe si svolgono dentro la cerchia delle cose sensibili materiali, però con questo notevolissimo divario, che nella percezione ci troviamo in immediato contatto col mondo corporeo esterno e ne sentiamo la viva ed efficace presenza, nella fantasia gli oggetti stanno da noi remoti, non toccano punto il nostro organismo, sono mere parvenze e non realtà effettive. E qui appunto giova soffermarci per poco intorno a questo mondo fantastico, che l'anima si crea intorno a sè, perchè essa attende dall'intelligenza la luce, che deve illuminarlo.

Abbiamo appellata la fantasia facoltà rappresentatrice degli oggetti assenti. Le rappresentazioni degli oggetti esterni altra volta percepiti si succedono nell'anima l'una all'altra con un movimento continuo, scomposto, come nel corso di un fiume le onde alle onde. Chi può dirne il numero? Farebbe mestieri noverare ad uno ad uno i singoli oggetti, che ci caddero sotto i sensi in tutti i momenti nella nostra vita passata, in tutti i punti dello spazio, dove fummo presenti. Gli oggetti se ne sono iti, chi sa dove, forse distrutti, certo da noi più o meno remoti di tempo e di spazio, o forse taluni di essi non li rivedremo più mai, come un nido di aquila nelle nostre escursioni alpestri; ma le nostre rappresentazioni rimangono non tutte sicuramente, nè tutte ad un modo, ma rimangono più o men vive dentro di noi, ed alcune risorgono anche nostro malgrado davanti all'anima, e ci incalzano, ci perseguitano. Di giorno e nello stato di veglia esse si rimescolano insieme colle percezioni vive di oggetti, che ci stanno presenti; nel silenzio della notte, quando la natura non ci parla, quando le porte dei nostri sensi sono chiuse alle impressioni del mondo esterno, noi siamo soli colle nostre

rappresentazioni interne, come se il mondo circostante più non esistesse per noi. L'anima non è il teatro, in cui avvengono queste rappresentazioni; non è lo specchio, in cui esse si riflettono, ma è dessa, la osservatrice e la attrice ad un tempo di questo dramma psicologico, è dessa, che ha creato intorno a sè questo mondo fantastico, epperciò si trova raccolta come in casa sua, è intima e presente a se stessa, mentre nella percezione essa è per così dire fuori di sè, rivolta ad oggetti esterni, che non sono lei. In questo suo interiore raccoglimento essa è conscia a se medesima delle apparizioni fantastiche, in cui è avvolta, e da questa sua coscienza vede spuntare problemi a mano a mano che ricerca le ragioni del mondo rappresentativo da lei creato.

1° Tutti questi fantasmi mi si affollano intorno in forma di caos, urtandosi e riurtandosi, cozzando insieme e confondendosi, mentre il mondo esterno da essi rappresentato mi si presenta ordinato, armonico e composto. Donde mi verrà la luce che stenebra questo caos interiore, se non dall'intelligenza?

2° In mezzo a questo mondo di fantasmi donde attingerò il criterio per sincerare quelli, che sono vere e reali rappresentazioni, dagli altri, che sono fallaci ed ingannevoli illusioni? Forse dalle percezioni sensitive? Ma neppur queste posseggono in sè il criterio della loro validità oggettiva, giacchè i sensi esterni non mi apprendono le cose quali sono realmente in se stesse, ma quali e come mi appariscono. Eppoi se il vero conoscere dimora nell'apprendere le realtà oggettive e distinguerle dalle apparenze soggettive, sono io capace di tanto conoscere? Infine in mezzo ai fantasmi interni si svolgono entro di me fenomeni psicologici di altra natura, come i desideri, le deliberazioni, i sentimenti, e con quale criterio giungerò io a sceverare gli uni dagli altri?

Tutti questi problemi intesi ad interpretare le apparizioni fantastiche, imprimendo loro la forma consistente di pensieri e di conoscenze, mettono capo alla teorica dell'intelligenza.

Art. III.

TEORICA DELL' INTELLIGENZA.

Sublimissimo è il cómpito, che spetta all'intelligenza nella economia della nostra vita. Essa è il sole che illumina tutto il mondo umano, è la luce, che snebbia il caos implicatissimo dei fenomeni, che ne avvolgono, rivelando le vive e sostanziali cagioni, che li producono e sollevando lo spirito fino all'intuizione della Cagion suprema ed infinita.

L'intelligenza illumina il sentimento del Vero, del Bello, del Buono, di Dio e gli conferisce un primato sul senso fisico: illumina l'attività

industriale ed economica, la quale, conosciute le forze della natura, le domina e le trasmuta in istrumenti di prosperità e di agiatezza sociale: illumina l'attività estetica porgendole l'ideale del Bello e dell'arte; illumina l'attività volontaria, porgendole l'ideale della vita, che è la legge o l'imperativo morale. L'intelligenza oggettiva la realtà universale, ossia ce la contrappone come oggetto intelligibile da noi distinto, e così oggettivata la interpreta e la contempla, procacciando così la coscienza di noi stessi e la conoscenza del mondo esteriore, val quanto dire quel dono veramente divino, che è la scienza. Che più? La luce dell'intelligenza sfolgora così potente e viva, che ferisce le pupille stesse, le quali tentano di negarla. Lo scettico condanna il pensiero all'incertezza ed al dubbio universale contendendogli il possesso della scienza: il barbaro ottentotto esclama, che il pensiero è il più terribile flagello della vita. Rousseau lasciò scritto, che l'uomo, che pensa, è animal depravato; ma e lo scettico e l'ottentotto ed il Rousseau si servono dell'intelligenza per impugnarla, riconoscendola pur mentre la rinnegano.

Togliamo all'uomo la luce dell'intelligenza, e tutto si fa buio per lui, egli non distingue più nulla nè in sè, nè fuori di sè. Assorbito nel seno della natura universale, vivrebbe al pari dello stupido bruto, che *vivit et est vitæ nescius ipse suæ*, ignaro del donde venga, del dove vada, del che cosa sia. In questo buio universale le celesti sue attività del libero volere e dell'estetico operare si spegnerebbero. Egli non sarebbe più uomo. Tale e tanto è il potere dell'intelligenza in riguardo alla vita umana.

§ I.

Concetto generale dell'intelligenza.

L'intelligenza è il principio o la potenza dei pensieri, come la sensitività è il principio delle affezioni. Ma in quella guisa che a determinare il giusto e compiuto concetto della sensitività ci eravamo posti a disaminare il fatto psicologico dell'affezione, in cui essa si manifesta, similmente a comprendere l'intima natura dell'umana intelligenza occorre studiarla primamente nel fenomeno del pensiero, in cui essa si estrinseca e rivela se medesima.

Il pensiero umano, se lo sottoponi all'analisi, ti presenta una dualità di termini, soggetto ed oggetto, accompagnata da una relazione tra l'uno e l'altro; esso cioè inchiude 1° un oggetto pensante sempre uno ed identico, che è lo spirito umano; 2° un oggetto pensato, molteplice e vario, che è la realtà universa risguardata nella diversità specifica delle sostanze che la compongono e nella pluralità successiva delle sue manifestazioni; 3° una relazione tra il soggetto e l'oggetto, la quale

non può essere di separazione, ma di unione, non di confusione od identità, bensì di distinzione. Separate infatti l'oggetto pensabile dal soggetto pensante, e voi avrete con ciò tolto di mezzo il pensiero, tornando impossibile il pensare senza pensar qualche cosa; come per contrario il confondere in un solo termine il pensante ed il pensato, torna ad un medesimo che annullare il pensiero, essendochè più non vi ha nè chi pensa, nè cosa da pensarsi. Però anche nel fatto affettivo riscontrasi la dualità del soggetto e dell'oggetto accompagnata da un rapporto di unione tra l'uno e l'altro: giova quindi proseguire l'analisi del pensiero a fine di rinvenire il suo carattere distintivo e quindi la natura specifica dell'intelligenza.

L'unione che collega il soggetto senziente coll'oggetto sentito è (abbiamo veduto) certa quale intimità attuosa, efficace ed operativa, svolgentesi in una reciprocità di azione tra il soggetto e l'oggetto, per modo che il senziente muta modo di esistere sotto l'impero e la forza dell'essere, che si fa sentire. Per lo contrario nel fatto cogitativo l'intelligente e l'inteso non si affettano punto, non si modificano l'un l'altro; sono presenti, ma indipendenti quanto al loro modo di essere, sono uniti, ma non compenetrati da un vincolo di attuosità modificatrice. « Nel conoscere v'è un soggetto, che non patisce dall'oggetto affezione di sorta, ed un oggetto, che non è menomamente alterato dal soggetto: entrambi sussistono quali sono, lo spirito deve spogliarsi delle inclinazioni e dei pregiudizii suoi proprii per rimanere lui stesso e manifestarsi come pensiero puro, e l'oggetto ha da essere percepito tal quale è, senzachè si aggiunga o si detragga alcunchè alle proprietà sue (Tiberghien, *Psicologia*, 2ª edizione, pag. 253) ».

Poste siffatte cose, possiamo significare il divario tra il pensare ed il sentire dicendo col Tiberghien che « il sentimento è essenzialmente *soggettivo*, il pensiero per contro è essenzialmente *oggettivo*, non già nel senso che il sentimento difetti di oggetto o il pensiero di soggetto, ma in quanto che il sentimento raggiunge il suo scopo nella felicità del soggetto, e il pensiero nella determinazione dell'oggetto. Il cuore è pago quando l'oggetto armonizza col soggetto, e l'intelligenza lo è quando il soggetto concorda coll'oggetto. L'uno esprime un movimento centripeto, l'altro un movimento centrifugo (Op. cit., pag. 324) ».

A questo primo divario arrogi un secondo, il quale pone in maggior luce la soggettività propria del sentire e l'oggettività propria del pensare. Il fatto psicologico dell'affezione si manifesta, secondochè abbiamo rilevato a suo luogo, sotto la duplice forma di piacere e di dolore, che esprimono entrambi uno stato soggettivo dello spirito umano, mentre il fatto psicologico del pensiero può assumere la duplice forma del vero e del falso, che esprimono entrambi un rapporto del soggetto pensante coll'oggetto

pensato, essendochè il vero risiede propriamente in un'armonia dello spirito conoscente colla realtà conosciuta, il falso in una disarmonia tra questi due termini.

L'analisi fin qui condotta del fatto cogitativo dimostra che l'unione tra il pensante ed il pensato è di natura diversa da quella che esiste tra il senziente ed il sentito, ossia che il pensare è altra cosa dal sentire. Però questo solo non basta al nostro intendimento, che mira a scoprire l'intima natura del pensiero, nè sa appagarsi di un concetto meramente negativo. Abbiamo statuito che l'unione tra il pensante ed il pensato non risiede in una tal quale attività esercitata dall'uno sull'altro, essendochè mantengono entrambi una reciproca indipendenza e stanno presenti senza punto modificarsi. In che adunque propriamente risiede siffatta loro unione o presenzialità, ossia qual'è l'essenza costitutiva dell'atto cogitativo? A fine di satisfare convenientemente a siffatta inchiesta uopo è anzi tutto avvertire che nel fatto del pensiero noi non intendiamo di escludere qualunque siasi attività per parte del soggetto pensante, come se esso rimanesse in uno stato di mera passività in riguardo dell'oggetto pensabile, bensì quella guisa di attività soltanto, che dall'oggetto procedendo trapassasse nel soggetto a segno da modificarlo. Certo è, che nel fatto del pensiero la mente spiega (come ci venne scritto a pag. 14 e 47 de' nostri *Saggi filosofici)* una tal quale attività, per cui penetrando per entro all'oggetto che le sta presente, ne legge e ne sviscera il contenuto, ne raccoglie le proprietà e le determinazioni, lo scompone per così dire per vederne l'intrinseca struttura e lo rifà novellamente, sebbene l'oggetto sussista in realtà bell'e compiuto e tale permanga. Il che viene significato dai vocaboli *comprendere e percepire* sinonimi di conoscere, i quali denotano il prendere che fa la mente l'oggetto pensabile e stringerlo, e farlo suo; come pure dal vocabolo latino *intelligere*, quasi *intus legere*, che indica quell'atto, con cui l'intelligenza raccoglie quanto si giace nell'orbita dell'oggetto conoscibile, vale a dire le sue note, caratteri, elementi, proprietà, attributi. Però quest'atto, con cui l'intelligenza apprende e si appropria la realtà conoscibile, non è transeunte, ma immanente; esso cioè rimansi nell'intelligenza stessa, e non trapassa da questa nella realtà conoscibile, la quale perciò rimansi mai sempre la stessa e non subisce punto alterazione o modificazione di sorta. Il pensiero adunque è una vera attività, la quale consiste nello scorgere e nel leggere a così dire quanto si contiene nella realtà dell'oggetto intelligibile; nel quale senso è verissimo il pronunciato: ognuno pensi da sè, vale a dire spieghi nel campo del conoscere l'energia mentale che gli è propria. Noi denominiamo *determinazione* questo lavoro che compie la mente nel formarsi la cognizione della realtà, ed in essa determinazione riponiamo appunto l'essenza dell'atto cogitativo. Gli esseri conoscibili posseggono qualità

loro proprie, che li costituiscono quel che sono e li conterminano distinguendoli gli uni dagli altri, qualità che tutte si appuntano in un supremo e radicale principio, che è l'essenza costitutiva dell'essere: epperò pensare gli oggetti è un *determinarli*, è cioè un rilevare ed affermare le proprietà che ne determinano la natura, vedere le cose quali sono in se stesse, nella loro realtà oggettiva, ossia nell'unità della loro specifica essenza e nella moltiplicità dei caratteri e delle manifestazioni loro.

Analizzato di tal modo il fatto del pensiero, ed avvertito come esso, a differenza del sentire, sia propriamente oggettivo, cioè rivolto a conoscere gli esseri quali sono in sè stessi, e come essenzialmente dimori nel determinare la loro costitutiva natura, ne emerge della intelligenza questa definizione: è la virtù o potenza che ha lo spirito umano di pensare e conoscere le cose nella loro realtà oggettiva determinando a se medesimo il contenuto dell'essere conoscibile. Dicendo che mercè l'intelligenza si scorgono le cose nella loro realtà oggettiva, ossia quali sono in se stesse, si accenna al carattere oggettivo del pensiero differenziandolo dal senso che è soggettivo, perchè non ci dà le cose quali sono in se stesse, ma quali appariscono al soggetto che esse modificano. Aggiungendo che lo spirito nell'intendere gli oggetti determina a se medesimo il contenuto dell'essere conoscibile, viene significata quella speciale attività, in cui risiede l'essenza del fatto cogitativo, che è atto immanente e non transeunte, perchè il soggetto umano nell'intendere gli esseri non li determina *in se stessi* creandoli o facendoli essere quel che sono, ma li determina *a sè*, cioè rivela e dice a se medesimo le qualità, che l'oggetto in sè inchiude od esclude da sè, fermando quel che ha di proprio, riferendolo alle categorie, cui appartiene, e rilevando le relazioni sue con altri esseri. L'oggetto conoscibile già sussiste in sè determinato nella propria e specifica sua natura, prima ancora che cada sotto l'apprensiva di nostra mente, ma per lo spirito umano non è per anco determinato. L'intendere adunque non è un determinare qualunque, perchè anche la natura nel produrre gli esseri li determina, ossia imprime a ciascun d'essi una forma individua e particolare, e così pure li determina Dio creandoli. Il nostro intendere presuppone già sussistente e metafisicamente determinata la realtà. Dio, sì, intendendo crea e creando intende; ma l'uomo non già; e nella confusione dell'intendere umano col divino dimora l'errore del moderno trascendentalismo germanico, che fa il pensiero una sola ed identica cosa coll'essere e pronuncia con Schelling che filosofare sulla natura torna allo stesso che farla.

Siffatta definizione sostanzialmente compendiasi in quest'altra meno esplicita: *l'intelligenza è la potenza avente per oggetto il Vero;* essendochè la verità metafisica risiede appunto nella natura costitutiva dell'essere,

epperò la verità logica, ossia il vero intendere sta nel vedere gli esseri quali sono in se stessi determinandone la realtà oggettiva.

Fermata, mercè la definizione, l'intima e permanente essenza della umana intelligenza, viene ora lo studiarla nell'esteriore e mobil processo della sua vita temporanea. Nella potenza intellettiva, egualmente che in ogni umana facoltà, vanno divisati tre distinti e successivi momenti, cioè un momento primordiale, in cui essa si trova per così dire avviluppata in sè allo stadio di perfettibilità, un momento mediano, in cui esplica la virtualità del suo contenuto e va successivamente compiendo il suo perfezionamento, un momento finale o terminativo, in cui ha raggiunto la perfezione, che risiede nel massimo possibile sviluppo di sè. Risguardata sotto questo triplice momento del suo processo l'intelligenza distinguesi in apprensiva, in discorsiva ed in comprensiva. L'intelligenza apprensiva coglie l'oggetto intelligibile *totum*, ma non *totaliter*, lo afferra cioè nella sua vaga ed indistinta unità, la discorsiva ne determina l'interior contenuto discorrendone i costitutivi, ed i consecutivi suoi elementi, la comprensiva lo abbraccia tutto quant'è nella sua distinta ed esplicita integrità. L'apprensiva pone l'oggetto come un tutto (tesi); la discorsiva lo scompone nella contrarietà e nell'opposizione delle diverse sue parti (antitesi); la comprensiva lo ricompone nel suo insieme (sintesi): epperò alla prima esso apparisce siccome uno, alla seconda siccome molteplice e vario, alla terza siccome armonico, cioè uno e molteplice ad un tempo.

Comparando fra di loro questi tre momenti evolutivi dell'umana intelligenza, si scorge come essi siano distinti e pur uniti, successivi ed insiememente consecutivi e continui. Sono l'uno dall'altro distinti siccome quelli che rappresentano tre diverse e progressive manifestazioni della intelligenza, ma nell'intelligenza medesima rinvengono il loro punto unitivo ed armonico, perchè essa mantiensi una ed identica a sè nella continuità della sua vita tantochè l'intelligenza comprensiva sa di essere sostanzialmente la stessa che la discorsiva e l'apprensiva. Sono poi successivi, perchè l'intendere comprensivo apparisce dopo il discorsivo, il quale alla sua volta è preceduto dall'apprensivo: ma ad un tempo son consecutivi e continui per ciò, che l'intendere discorsivo è continuazione ed esplicamento dell'apprensivo, in cui virtualmente preesisteva, come il comprensivo è l'organamento del discorsivo e di esso si elementa. È adunque da riconoscersi in questi tre momenti del processo intellettivo un contenuto sostanzialmente identico, e sol formalmente diverso: il momento posteriore ha la sua radice o ragion d'essere nel momento anteriore, e conseguentemente non può eccedere in sostanza il contenuto di esso, sebbene più elaborata ne sia la forma: l'intelligenza comprensiva vede esplicito e distinto ciò solo, e non più, che l'intelligenza apprensiva

scorgeva indistinto e confuso; conosce meglio, ma altri oggetti da quelli che vennero pensati dalla discorsiva e dall'apprensiva.

La natura propria dell'intelligenza, che è potenza di *pensare* le cose e *conoscerne* l'oggettività, ci porta a contemplarla sia in riguardo al soggetto pensante ed all'oggetto pensabile, sia in rispetto al soggetto conoscente ed all'oggetto conosciuto; ed in questi due punti si assolve tutta la teorica, che la riguarda.

§ II.

Dell' intelligenza in riguardo al soggetto pensante.

I tre successivi momenti dell'intelligenza testè divisati ci danno ragione di distinguere nell'operare intellettivo tre funzioni corrispondenti, che sono l'intuizione, la riflessione e la speculazione, e formarne argomento di studio speciale.

a) *Dell' intuizione.*

L'intuizione venne variamente intesa e definita dai filosofi, perchè diversamente la pensarono intorno all'oggetto suo proprio ed adeguato ed alla sua tenuta; il che non deve recar meraviglia essendochè la natura propria di una funzione è determinata dal suo oggetto. Così a ragion d'esempio nella teoria di Schelling l'intuizione intellettuale è l'atto mentale, mercè cui lo spirito umano apprende l'Assoluto ed apprendendolo con esso s'identifica fino a smarrire la coscienza di sè come soggetto personale. Per Gioberti l'intuito è un conoscimento sequestrato dalla sua esplicazione (V. *Introd.*, tom. 2, lib. X), e dimora propriamente in quell'atto primitivo, con cui la mente apprende in confuso il contenuto della formola ideale: *L'Ente crea le esistenze.* « L'intuizione (egli scrive nella *Protologia*, saggio primo), contiene tutto il vero accessibile alla mente nostra, di cui la scienza, cioè la riflessione, va spigolando alcune parti... L'intuito ci porge tutti i veri, ravvolti e raggomitolati insieme, sì che paiono un vero solo ». In sentenza di Rosmini « Intuizione è l'atto (ricettivo) dell'anima, pel quale ella riceve la comunicazione dell'*essere* intelligibile, ossia ideale (*Psicologia*, § 53) »; colle quali parole l'intuito viene circoscritto nel campo della mera intelligibilità, ossia delle pure idee, mentre il Kant gettandosi nell'estremo opposto ne fa una funzione della sensibilità, riponendolo nell'atto formativo delle rappresentazioni degli oggetti sensibili. In generale però si conviene che l'atto dell' intuire precede le funzioni del riflettere, del ragionare e dello speculare; e noi facciamo tesoro di questa sentenza per determinare in che propriamente l'intuizione dimori e quale sia l'oggetto in cui si appunta come in suo termine. Come agevolmente si scorge, la questione dell'oggetto e

della natura dell'intuito siffattamente intesa risolvesi in fondo in quello stesso problema, che agita l'ideologia intorno l'origine della prima idea, ossia del primo noto, giacchè se l'intuizione ritiensi che preceda ed inizii tutto lo sviluppo della vita cogitativa, il ricercare quale sia l'oggetto appreso dall'intelligenza intuitiva torna allo stesso che investigare quale sia quella prima idea, da cui tutte le altre idee si svolgono siccome da loro virtù primitiva. Veramente a procedere con ordine e con chiarezza in tale disamina ragion vorrebbe che si distinguessero i due aspetti, che può assumere il proposto problema, potendosi ricercare 1° quale sia l'idea prima in sè e suprema nell'ordine logico, dalla quale gerarchicamente dipendono siccome subordinate tutte le altre, o 2° quale sia l'idea prima rispetto a noi, ossia rispetto all'ordine cronologico, la quale anteriormente ad ogni altra si presenta alla nostra intelligenza. Ma se si pon mente che qui si tiene discorso dell'intuizione intesa siccome atto primo dell'umana intelligenza, la cui notizia deve perciò non solo precedere cronologicamente tutte le altre, ma altresì logicamente contenerle nella virtualità sua, apparirà chiaro che la questione proposta viene ad essere risolta insiememente sotto entrambi i riguardi, che essa presenta.

Ciò premesso, importa assai ricordare qui due principii posti altrove in sodo, siccome quelli che giustamente applicati al nostro uopo contengono lo scioglimento del problema proposto, ed essi sono:

1° che ogni potenza, considerata nel suo inizio o stato di perfettibilità, apparisce un atto primo, che è radice e virtù di tutti i suoi atti secondi e contiene in germe tutto il suo posteriore sviluppo;

2° che la potenza in quel suo atto primo trovasi in relazione di esteriorità col proprio oggetto cogliendolo tutto, ma non totalmente, ciò è dire nella sua vaga ed esteriore unità.

Posti questi due principii ne discende logica la conseguenza, che l'intuizione costituendo l'atto primo dell'intelligenza ha da racchiudere in sè virtualmente tutti gli atti secondi o posteriori della medesima, ed in essi tutto il suo svolgimento; e che per conseguente l'intelligenza intuitiva deve cogliere il suo oggetto, cioè la realtà intelligibile, non già parzialmente nè sotto qualche suo peculiare aspetto, ma nella sua vaga ed indistinta totalità. Per tutto ciò la prima idea, quella cioè che inizia e racchiude tutto lo esplicamento intellettuale, non può essere reputata l'idea esclusiva di Dio, o quella del mondo, o quella di noi stessi, non insomma l'idea di un dato essere particolare disgiuntamente preso da tutti gli altri esseri componenti l'universa realtà intelligibile, perchè idea siffatta non conterrebbe la ragione e la virtù di tutte le altre idee, in quella guisa che l'atto dell'intelligenza, che termina in essa idea, non sarebbe l'atto primo intellettuale, ma un atto secondo particolare, e non essendo l'atto primo, più non varrebbe a contenere virtualmente tutto lo

sviluppo mentale. Che anzi questo sviluppamento tornerebbe impossibile del tutto, essendochè se l'intelligenza nel suo atto primo, che è l'intuito, non apprende tutta la realtà intelligibile sotto forma implicita ed incerta, ma è tutta circoscritta nella visione mentale di un particolare oggetto disgiuntamente da tutti gli altri componenti il cosmo, per quale mezzo mai e come potrà esplicarsi e procedere alla cognizione di altri oggetti od esseri determinati, dacchè questi non sono nell'oggetto primitivo dell'intuito inchiusi siccome in loro principio o cagione, nè hanno con esso relazione di sorta, che sia appresa dalla mente? Che si diano intuizioni particolari, corrispondenti ai singoli oggetti intelligibili, è cosa che non neghiamo punto, come pure riconosciamo, che de' singoli oggetti si ha una cognizione implicita e confusa, prima che esplicita e chiara: ma è da avvertire attentamente, che qui tiensi discorso dell'intuizione considerata come atto primo dell'intelligenza, che perciò tale non sarebbe, se non avesse per oggetto l'intelligibile tutto quanto, però sotto forma confusa ed indistinta. Che anzi per ciò appunto che il conoscere esplicito, distinto e riflesso vuol essere preceduto dal conoscere implicito e confuso proprio dell'intuito, consegue che tutti gli oggetti intelligibili, e non alcuni soltanto, deggiono cadere sotto l'apprensione dell'intuito prima che diventino termine della riflessione e della speculazione. Così la gran legge ontologica del germe si verifica anche nella vita intellettiva umana: nell'intuito primordiale preesistono in germe le molteplici e varie cognizioni particolari, svolte dalla riflessione e composte a scientifica unità della speculazione.

Abbiamo adunque ragione di enunciare la natura costitutiva dell'intuizione definendola l'atto primitivo dell'intelligenza, che coglie sotto forma implicita ed indistinta tutto l'intelligibile, quanto è accessibile alla virtù mentale dello spirito umano. Conveniamo quindi col Gioberti nell'assegnare siccome termine dell'intuito l'universalità confusa del vero, senza essere punto tenuti ad ammettere con lui che l'intelligibilità universale si presenti all'intuito sotto la formola ideale dell'Ente creante le esistenze. La prima parte di questa sentenza è rigorosamente dimostrabile e teorematica; la seconda invece è avvolta in congetture e problematica.

b) *Dell'attenzione intermedia tra l'intuizione e la riflessione.*

L'intuire è un vedere la realtà di primo e subito sguardo. L'attività della mente rimane equabilmente diffusa e sperperata sul tutto intelligibile, ma per ciò stesso mostrasi fievole e poca in riguardo alle singole parti; ed ecco il perchè il conoscere intuitivo è inconsistente, sfuggevole e mal fermo, dove l'estensione la vince sulla intensità. Gli oggetti non offrono ancora al pensiero una forma stabile loro propria,

che li circoscriva e dagli altri li differenzii, e nel contenuto di ciascun oggetto i costitutivi non appariscono spiccati e distinti, ma ravviluppati insieme. La mente umana non sa riposare in questa nuda ed uniforme visione; ma punta da natural bramosia di contemplare lucida e netta la verità, perchè naturalmente progressiva, eppure non potendo chiaramente comprenderla con un semplice ed unico sguardo, perchè essenzialmente finita, segna nell'immenso orizzonte, che le sta dinanzi, un punto determinato e sovr'esso si ferma alquanto, poi procede ad un'altro e via via, finchè abbia discorsa a parte a parte la realtà intelligibile. Questo rivolgersi della mente sopra un determinato oggetto colla coscienza e col deliberato proposito di penetrarne l'intima natura, questo sguardo del pensiero raccolto tutto quanto e tenuto fermo sopra una realtà peculiare disgiunta da tutte le altre, è l'attenzione, che Malebranche chiama « una preghiera naturale, mercè cui otteniamo, che la ragione venga a rischiararci (*Traité de Morale*, 1ª part. chap. V § 4) ».

L'attenzione è di sommo momento, anzi di necessità assoluta per l'acquisto delle conoscenze distinte e particolari. Al noto adagio, *l'uomo tanto può, quanto sa*, io aggiungerei: tanto sa, quanto attende e riflette. Il mondo faticoso della scienza non si conquista se non colla virtù dell'attendere e del riflettere. Su per la scala interminata dello scibile umano tanto più si ascende e si poggia in alto quanto più elevata e forte si è l'attenzione dello spirito; ed una grande potenza di attenzione sorretta da una straordinaria energia di volontà possiede lo sguardo dell'aquila, che vede dall'alto e vede lontano.

L'attenzione, avuto riguardo al significato etimologico del vocabolo *(attendo, tendo ad)* indica l'atto mentale, con cui volendo esplorare qualche oggetto tangibile, *tendiamo ad* esso la mano. Così pure si suol dire, che tendiamo l'occhio ad un quadro, l'orecchio ad un suono e via via. Ma in senso metafisico e quale qui la intendiamo, attenzione è il rivolgere la mente ad una data idea a fine di renderla chiara e distinta. Ora occorre distinguere due casi ben diversi di attenzione. Talvolta un'idea, un oggetto, ad esempio un dipinto interessante, che ci cada sott'occhio, un canto simpatico, che si senta per via, un rilevante concetto, che ci si presenti alla mente, colpisce l'anima nostra a segno, che essa si rivolge tutta a quell'idea, a quell'oggetto, non più pensando ad altro; essa è attenta, ma in questo caso è l'oggetto esso medesimo, che richiama a sè la nostra attenzione. Altra volta invece fra le nostre idee ne scegliamo una, e sopra di essa, non curando le altre, ci raccogliamo per rischiararla: anche qui l'anima è attenta, ma siamo noi stessi, che vi applichiamo la nostra attenzione; non noi obbediamo alla forza dell'idea, che a sè ne attragga, bensì ad essa comandiamo che rimanga soggetta alla nostra mente. Nel primo caso l'attenzione è inav-

vertita, spontanea, ed ha per movente la novità o l'interesse inspirato dall'idea o dall'oggetto: noi siamo attratti, ed essa è piuttosto un'occupazione. Nel secondo caso l'attenzione è volontaria, deliberata, ha per movente il bisogno o la necessità, e noi non siamo attratti, ma esercitiamo un'attività. Quindi nell'attenzione spontanea ed interessata noi applichiamo la mente senza provare ostacolo di sorta, o senza sforzarci di superarlo. Per contro nell'attenzione volontaria può presentarsi qualche difficoltà, e ci vuole all'uopo un'energia, uno sforzo della volontà, come incontra al giovane studioso, il quale per progredire negli studi è costretto ad applicare la mente ad idee, che gli sono indifferenti e tal fiata punto simpatiche e fors'anco ribelli alla sua virtù intellettiva. Diremo adunque che l'attenzione volontaria sta nel tenere raccolto il pensiero sopra un'idea, ossia è un atto della volontà ordinato a rendere chiara e viva un'idea e seguìto per lo più dal conseguimento del fine.

Venendo agli elementi ed alle forme dell'attenzione, vuolsi in essa distinguere il tempo, l'intensità e l'estensione. Quanto al tempo, essa può durare più o meno ferma e raccolta intorno ad una data idea secondo le diverse età, le diverse contingenze, le tempre diverse della mente e della volontà, il diverso interesse, che ci inspira l'oggetto della nostra contemplazione, lo stato fisiologico e patologico dell'organismo. A seconda di queste differenti cagioni essa o illanguidisce a poco a poco e prestamente, oppure si regge a lungo fino a raggiungere lo scopo.

In riguardo all'intensità o forza essa conserva una ragion diretta coll'energia volontaria, per cui riesce più o meno profonda e penetrante. Essa si digrada via via dalla leggerezza, in cui il pensiero sorvola di idea in idea, sino all'occupazione mentale, in cui l'attenzione è tutta fisa in un'idea anche nostro malgrado, anche sforzandoci di rivolgere la mente ad altre idee senza riuscirvi, come opponiamo uno sforzo quando non ci è dato di comprendere un oggetto malgrado ogni nostra applicatezza. Quando l'attenzione è oltremodo intensa e ferma, l'anima tutta assorbita in un'idea rimane insensibile alle ferite e lesioni del corpo anche gravi, più non avverte verun altro oggetto e diventa inconsapevole di quanto la circonda, come sappiamo di Archimede, che nell'assedio di Siracusa, tutto immerso in profonde meditazioni non s'avvide del soldato di Marcello, che gli troncò la vita. Che se l'attenzione è talmente profonda, che l'idea giunga a dominare tutte le altre, ad oscurarle affatto ed occupare essa sola l'anima tutta, e nel medesimo tempo diventi durevole e permanente, allora ha luogo la monomania, la quale è uno stato psicologico, in cui lo spirito è continuamente ed esclusivamente intento ad una sola idea, come se essa sola fosse l'intiero universo, è un'attenzione, che accoppia al sommo di profondità il sommo

della durata. È cosa di fatto, che tenendo sempre ferma la mente sopra un'idea prescelta fra tutte le altre, questa ingrandisce e giganteggia a segno da cacciare le altre tutte.

L'estensione dell'attenzione riguarda il numero degli oggetti e delle idee, a cui essa è rivolta nel medesimo tempo. Qui sorge una questione. Possiamo noi tenere rivolta l'attenzione a più di un'idea simultaneamente? Questo problema ha la sua importanza anche per la pedagogia, là dove si discute se la moltiplicità simultanea delle materie d'insegnamento sia da anteporsi allo studio successivo di ciascuna di esse. Coloro, i quali sostengono che l'attenzione può contemporaneamente estendersi a più oggetti diversi, adducono fatti dall'esperienza somministrati. Cesare dettava ad un tempo a quattro segretarii. Si ha notizia di un giuocatore di scacchi, che teneva dietro a tre partite simultanee. Un abile suonatore di gravicembalo legge le note, tocca i tasti, discorre colle persone vicine, avverte la presenza di chi entra in sala. Altri opinano in contrario, anch'essi appoggiati all'esperienza, la quale ci attesta che quando due persone ci parlano ad un tempo, possiamo bensì ascoltar l'una a condizione di non porre mente alle parole dell'altra, e che se voglio ascoltarle amendue, non riesco più ad intendere nè l'una nè l'altra. Coloro, i quali tengono questa seconda sentenza, cercano di rendere ragione de' fatti contrarii osservando che gli atti, i quali ci appariscono simultanei, come quelli testè addotti di Cesare e del giuocatore di scacchi, in realtà sono successivi, e si compiono con tale rapidità di pensiero da sembrar simultanei, sicchè l'attenzione non è rivolta a due o più oggetti nel medesimo istante, ma passa successivamente dall'uno all'altro con tanta prestezza, che gli intervalli diventano insensibili. Tale è l'opinione dello Stewart, il quale ne' suoi *Elementi di filosofia dello spirito umano*, ediz. franc., t. 1, pag. 158, sostiene, che l'esempio dell'equilibrista e del funambolo dimostra come « lo spirito possa compiere una serie di atti successivi in un intervallo di tempo così breve, che il risultato non differisce sensibilmente da quello, che avrebbe luogo se questi atti fossero simultanei, se fossero tutti quanti compiuti in un solo e medesimo istante.» A me pare che a risolvere siffatto problema occorra avvertire che l'estensione e la profondità dell'attenzione stanno fra di loro in ragione inversa, giusta il notissimo adagio: *Pluribus intentus minor est ad singula sensus.*

Dagli elementi, che ci vennero nell'attenzione distinti, ne è lecito arguire le doti richieste alla perfezione sua: essa vuol essere sostenuta riguardo alla durata, profonda rispetto all'intensità, ristretta e raccolta nell'estensione. Ma nel fatto ben rade volte o pressochè mai queste doti si trovano riunite nel medesimo soggetto, e mostrasi in contrario assai difettosa. Generalmente suolsi riguardare la distrazione siccome il capitale difetto,

anzi la negazione medesima dell'attenzione. Ma quí occorre far distinzione fra la distrazione quale la intende il volgo, e la distrazione, che è tutta propria del pensatore profondo e dell'uomo di genio. La distrazione dell'uomo volgare è la leggerezza di mente, che svolazza qua e là da un oggetto all'altro, da un pensiero all'altro senza posarsi su nessuno. Chi è distratto in siffatta guisa, non sa dominare la sua intelligenza e rimane in balìa delle idee secondochè gliele presenta il caso: è vera debolezza di spirito, è mancanza di vera attenzione. Ma ben altra è la distrazione del pensatore, la quale anzichè essere inconciliabile coll'attenzione mostra il pensiero tutto quanto attento sopra qualche grande idea a segno da ritirarsi da ogni altra. Infatti alloraquando egli se ne rimane colla mente tutta immersa in un qualche gravissimo punto di scienza, in quel frattempo riesce necessariamente distratto in riguardo a tutte cose, che lo circondano od avvengono intorno a lui, più non avverte verun oggetto, non saluta neanco l'amico, che gli passa davanti gli occhi. Il volgo chiama non solo distratti, ma sbadati siffatti uomini meditativi e pensatori profondi, e li bolla come altrettanti idioti, ebeti, statue ambulanti, perchè esso non intende il valore delle grandi questioni scientifiche, le quali occupano la mente dei dotti, mentre dà grande importanza ai fatti della vita ordinaria e comune e s'immagina che questi soli meritino di occupare l'attenzione di tutto il mondo, anche del pensatore.

L'attenzione varia secondo le età mostrandosi debole ne' fanciulli e distratta dalla loro mobile e vivace immaginativa, più sostenuta e ferma nell'adulto e nell'uomo maturo, mentre nel vecchio si ripiega in sui fenomeni della coscienza. Similmente si differenzia ne' varii individui secondo la loro tempra mentale e gli oggetti, a cui viene applicata. Evvi chi mal può attendere alla contemplazione di idee astratte in mezzo ai rumori esterni anche leggeri, ed abbisogna della solitudine più profonda a fine di raccogliersi, pensare e scrivere alcunchè di continuato; tali sono i più dei filosofi e de' matematici. Altri non possono attendere ad idee astratte e generali senza rivestirle d'immagini e ricorrere alla percezione di oggetti sensibili, come si scorge nei fisici, nei naturalisti e nei poeti.

L'attenzione sta colla memoria in istretta attinenza, essendochè le cose tanto più durevolmente rimangono impresse nella mente, quanto più attentamente pensate, mentre assai presto si dileguano le idee, che attraversarono rapide il nostro pensiero o perchè non destarono interesse di sorta o perchè non vennero fermate da deliberato proposito o da sforzo attentivo. « Si quas res (scrive l'autore dei *Rhet. ad Herennium*, lib. 3) in vita videmus parvas, usitatas, quotidianas, eas meminisse non solemus; propterea quod nulla nisi nova aut admirabili re commovetur

animus. At si quid videmus aut audimus egregie turpe, aut honestum, inusitatum, magnum, incredibile, ridiculum, id diu meminisse consuevimus ». Infine anche coll'abitudine l'attenzione tiene un determinato rapporto. Gli atti, che vengono la prima volta eseguiti, esigono molta attenzione congiunta con assai fatica, e gli è appunto col farli attentamente ed avvertitamente, che si riesce a padroneggiarli, a convertirli in abiti, ripetendoli poi con molta prestezza e senza più bisogno di attenzione.

c) *Della riflessione.*

Sorretta dall'attenzione l'intelligenza procede dall'atto primitivo dell'intuito ad una serie di atti secondi molteplici e diversi, il cui insieme si denomina riflessione, la quale ha per còmpito di sgomitolare la tela ideale inviluppata nella notizia primitiva, epperò può definirsi l'atto complessivo dell'intelligenza, per cui essa ripiegandosi sull'intuito intende ad esplicarne il contenuto nella moltiplicità de' suoi elementi. Di che si pare l'intima connessione tra la riflessione e l'intuito, essendochè quella non solo succede a questo, ma ne consegue, pigliando da esso i materiali, su cui si travaglia ed essendone un esteriore esplicamento. A rendere ragione del trapasso che fa lo spirito umano pensante dall'intuito all'operare della riflessione Gioberti adduce come mezzo a ciò necessario la parola, senza della quale la mente rimarrebbe in una continua e confusa visione dell'intelligibile universale, cui non potrebbe sgomitolare nè dirompere negli intelligibili particolari; Rosmini spiega quel trapasso mentale mercè del sentimento, il quale essendo molteplice e vario ed avendo per termine le varie realtà sentite trae lo spirito umano dall'intuizione dell'essere ideale puro, indeterminato ed uniforme all'affermazione dei molteplici reali ed alla riflessione mediante l'applicazione dell'idea, e di tal modo perviene al possesso delle idee particolari, che in sua sentenza sono determinazioni parziali dell' essere indeterminatissimo ed universale. Ma a noi sembra che la ragione del trapasso, di cui facciamo parola, dimori nell' intima connessione testè avvertita tra l'intuito e la riflessione, e propriamente nella virtualità intrinseca dell'intuito stesso, che è di sua natura portato all'esplicamento di sè, quasi come germe che trapassa al proprio svolgimento. Gli è vero che anche il germe non si schiude, nè matura, ove non sia posto in un ambiente conforme alla sua natura ed in condizioni esteriori favorevoli al suo sviluppo; ma la precipua e vera ragione, per cui si svolge, è quella intrinseca a lui stesso, riposta nella sua virtù evolutiva e formativa; e la parola, che il Gioberti reputa mezzo necessario perchè lo spirito umano valga a ripiegarsi sull'intuito e compiere il lavoro della riflessione, sarebbe una ragione meramente estrinseca del trapasso dal-

l'intuito alla riflessione, e non punto la vera ed intrinseca. Quanto è poi al Rosmini, l'avere circoscritto, come egli fece, l'intuito alla mera visione dell'essere ideale universalissimo, anzichè estenderlo alla confusa ed indeterminata apprensione della realtà universalmente risguardata, avviluppa la sua teorica in difficoltà inestricabili e tali, da rendere logicamente impossibile il trapasso della mente dall'intuito delle idee e dei possibili alla cognizione degli esseri e delle realtà, neanco mediante l'arrota del sentimento, non potendosi esplicare e trar fuori dall'intuito quello che non vi preesiste in germe (1).

La riflessione essendo l'operare proprio dell'intelligenza discorsiva apparisce perciò complessa e compie il suo processo con quattro distinti e successivi atti elementari che sono l'analisi, l'astrazione, la sintesi, il paragone. Anzitutto essa scioglie l'unità intelligibile dell'intuito nella moltiplicità de' suoi elementi costitutivi; poi si pone a studiarli partitamente concentrando successivamente la sua virtù su ciascuno di essi per procacciarsene una notizia esplicita e chiara; quindi li ricompone ad unità giusta le attinenze che li collegano; da ultimo raffronta l'oggetto così ricomposto con altri oggetti per rilevarne il proprio ed il comune. Epperò nell'operare della riflessione si manifesta in tutta la sua virtù quella funzione *determinatrice* degli oggetti, nella quale abbiamo superiormente riposta l'essenza costitutiva del pensiero e la natura specifica dell'intelligenza, posciachè il lavoro riflessivo sviscerando il contenuto dell'essere intelligibile ne divisa i costitutivi suoi proprii, che ne conterminano la natura e lo determinano qual è.

Comparando fra di loro l'intuito e la riflessione, essi appariscono distinti sotto parecchi riguardi. L'intuito è semplicissimo ed uno, perchè apprende l'intelligibile nella sua semplicissima unità, ed i veri appariscono davanti ad esso così indistinti da mostrarsi quasi un solo Vero; per contro la riflessione è complessiva e molteplice, siccome quella, che intende a cogliere la moltiplicità dei costitutivi racchiusi nell'essenza dell'oggetto intuito, siccome in loro suprema virtù. L'intuito è uniforme perchè apprende ad un modo la totalità dell'essere, e non l'una piuttostochè l'altra delle sue parti, quasi come è uniforme l'atto visivo dell'occhio che si posa ad un modo sopra una sterminata pianura senza notarne i fiumi, i campi, le foreste, i casamenti e va discorrendo; la riflessione è svariata, siccome quella che si porta sui varii e singoli elementi intelligibili. L'intuito è continuo, permanente ed immoto; la riflessione discontinua, intermittente nel suo processo successivo, svolgentesi a poco a poco e moventesi, perchè atto dell'intelligenza discorsiva. L'intuito è inavvertito ed inconscio di sè, perchè lo spirito non per anco

(1) Vedi la nota *e* in fine del volume.

si è ripiegato sopra di sè e del proprio pensiero, mentre la riflessione è un operare intellettivo avvertito e consapevol di sè. L'intuito ha verso la riflessione ragione di contenente, e perchè tale, supera in estensione e trascende la tenuta della riflessione, essendo interminato nella sua ampiezza, quasi miniera inesauribile, che rimane e rimarrà sempre inesplorata in qualche suo punto: la riflessione ha per contrario ragione di contenuto rispetto all'intuito, e come tale si svolge in un'orbita circoscritta e limitata, mal potendo adeguare la sfera intuitiva e portare a compiuto esplicamento tutto l'intelligibile dell'intuito.

Nella sfera dell'intuizione poco o nulla diversano fra di loro i singoli uomini. Tutti percepiscono pressochè ad un modo la natura fisica ed hanno coscienza del loro mondo interiore ed intuiscono i principii assoluti della ragione. Per lo contrario notevolissimi sono i divarii tra uomo e uomo nel campo dell'osservazione, della coscienza riflessa, e, assai più, della speculazione scientifica. La ragione è manifesta. L'intuizione appartiene alla natura (e nella natura tutti convengono), mentre nella riflessione interviene l'attenzione, e quindi l'attività volontaria della persona. Nell'intuire evvi ben poco della nostra attività intellettiva, la quale dispiegasi in grado assai più elevato nel riflettere e nello speculare.

Un ultimo carattere distintivo si rivela dalla varia prevalenza che spiegano l'intuito e la riflessione nella vita umana. « La prevalenza dell'intuito (scrive il Bonucci, *Principii di antropologia*, pag. 17) dà certa penetrazione, dirittura e prontezza di giudizio e specialmente di giudicare molte cose in complesso, ma che non si scioglie da certa perplessità e confusione, fino che il discernimento della riflessione non vi si aggiunga. Quando prevale la riflessione le notizie sono più spiccate, più precise, più atte a determinare le azioni, meno pronte però, meno complessive e più scorrevoli all'errore. L'intuito prevale dove la vita è più recettiva, nella giovinezza e nella donna ».

Tali sono i precipui punti, in cui la riflessione diversa dall'intuito. Non bisogna però dimenticare, che questa loro distinzione non esclude punto l'unione di amendue, come ci venne superiormente avvertito.

d) *Della speculazione e della memoria.*

Come dall'intuito consegue la riflessione, così alla riflessione tien dietro la speculazione, che è l'atto supremo dell'intelligenza, mercè del quale essa facendo tesoro delle molteplici cognizioni preparate dalla riflessione, le coordina in un tutto sistematico e concorde, che addimandasi scienza. Così la speculazione presuppone il lavoro della riflessione e lo solleva al suo final compimento, in quella guisa che la riflessione va preceduta dalla intuizione, che le ammannisce i materiali, su cui si travaglia. La speculazione apparisce siccome il pensiero formatore della scienza, la

quale importando siccome condizioni del suo essere 1° un Primo, in cui tutta ponti e si radichi, 2° una moltiplicità di cognizioni da esso disviluppate, 3° certezza in ciascuna di esse cognizioni, 4° coordinamento logico tra le medesime, ne porta a distinguere nella speculazione quattro atti elementari corrispondenti alle quattro divisate condizioni della scienza, e sono 1° la definizione protologica, che enunciando la natura costitutiva dell'oggetto intorno a cui si travaglia la scienza, pone con ciò il supremo principio, o l'idea prima in cui tutta si avviluppa; 2° la divisione, che estrica da quel primo tutte le cognizioni od idee, di cui è fecondo, e di cui si elementa l'organismo scientifico; 3° la dimostrazione, che conferisce ad esse cognizioni la certezza razionale convertendole in teoremi e risolvendo i problemi; 4° la classificazione, che collegandole logicamente insieme a tenore dei loro vincoli di sovrordinazione, di subordinazione e di coordinazione ideale le compone in quell'unità sistematica che è la forma organica della scienza.

Però la speculazione a compiere il suo lavoro scientifico abbisogna di una facoltà sussidiaria, la quale metta per così dire in serbo e renda permanenti e stabili nell'interiorità dello spirito le molteplici cognizioni, che la riflessione viene successivamente elaborando esplicandole dal contenuto dell'intuito, e che costituiscono i materiali della scienza. Questa facoltà sussidiaria della speculazione, che salva dall'obblio del passato le notizie molteplici e varie, di cui va arricchendosi la nostra mente, è la memoria: indi il pronunciato di Dante, *non fa scienza, senza lo ritenere, avere inteso* (*Parad.*, Canto V, v. 39) (1). Già Platone aveva pronunciato, che il sapere è un ricordarsi; ma più propriamente vorrebbe dirsi, che il sapere presuppone la ricordanza, anzichè essere tutt'uno con la ricordanza stessa, senza più; che altramente la genesi della scienza non sarebbe spiegata, ma presupposta.

Il Tiberghien assegna ad oggetto della memoria i fenomeni psicologici, definendola per la facoltà, che possiede lo spirito di ritenere e di riprodurre tutti gli atti passati che egli ha posti in istato di coscienza (*Psicol.*, pag. 258). Ma dacchè egli stesso consente che gli atti del me, ad essere oggetto della memoria, uopo è che non solo siano passati e personali o nostri proprii, ma ben anco posti dallo spirito in istato di coscienza, cioè diventati cognizioni, sembra più conveniente l'assegnare ad oggetto di tale facoltà le cognizioni acquistate, anzichè i fatti psicologici, tanto più poi che colla memoria si rammentano altresì i fatti esteriori e gli oggetti da noi altra volta percepiti o conosciuti. Memoria adunque diremo la facoltà di conservare o ritenere le cognizioni otte-

(1) Tantum scimus, quantum memoria tenemus: indi le muse sono riguardate quali figlie della mem ria.

nute, di richiamarle all'uopo e riconoscerle per quelle stesse già acquistate. Epperò essa consta di tre atti elementari, che sono la ritentiva, la reminiscenza od il richiamo, ed il riconoscimento. Dall'accordo armonico di questi tre elementi emergono le tre doti di una perfetta memoria, che sono la tenacità riguardo alla ritentiva, la prontezza rispetto alla reminiscenza, la fedeltà in ordine al riconoscimento. La labilità, la tardità e l'infedeltà sono i difetti opposti.

La memoria apparisce facoltà essenzialmente conservatrice e tradizionale, e ad un tempo condizione di umano perfezionamento e progresso, siccome quella che ha virtù di fermare il passato e farlo rivivere davanti al pensiero (1). Essa quindi si connette col tempo, e congiungendo nell'unità della coscienza il passato col presente presuppone come sua condizione l'identità personale dell'umano soggetto, perchè l'io, nell'atto del ricordare, è consapevole di essere quel medesimo, che acquistò in un tempo passato quella cognizione, che si ripresenta novellamente a lui, e di tal modo si riconosce di presente identico sostanzialmente con quello, che fu. Però se egli è vero, che l'identità personale del me umano è condizione della memoria, non è punto vera la proposizione reciproca, che la memoria sia condizione indeclinabile dell'identità personale, non vi essendo impossibilità assoluta di concepire che un essere personale permanga sostanzialmente identico a sè ne' diversi periodi della sua sussistenza senzachè facciagli d'uopo di rammentare il suo passato. Dacchè l'identità personale del me umano è condizione indeclinabile della memoria, consegue che il materialismo si trova in una logica impossibilità di spiegare l'esistenza di questa facoltà, siccome quello che a tenore di logica non può lasciar luogo all'identità della persona. E veramente posto che tutto quant'è l'umano soggetto sia materia fisiologicamente organata e nulla più, tutta la sostanza sua, dopo un periodo di pochi anni, integralmente si innova e diventa tutt'altra da quella di prima, essendochè tutte sono innovate le particelle materiali, di cui si elementava il nostro corporeo organismo, e neppur una rimane delle precedenti. Come adunque potrà più esercitare la memoria il soggetto umano, e dire: io sono consapevole, che la cognizione ora da me rammentata è quella stessa che io medesimo ho un tempo fa acquistato?

La facoltà della memoria non solo è necessario sussidio della speculazione per la formazione della scienza, ma ben anco atteso il suo carattere conservativo e tradizionale, importa assai alla stessa nostra vita

---

(1) Al che accenna l'etimologia del latino *memorari*, quasi *me morari*: è il *me*, che *moratur*, cioè si sofferma e fa una specie di sosta nel cammino della vita per rivolgere uno sguardo retrospettivo sulla via percorsa.

operativa e morale, perchè è come anello, che congiungendo il nostro passato col presente ed iniziandoci all'avvenire favorisce la continuità della nostra esistenza. L'ideale della nostra vita, a cui ci sentiamo chiamati ciascuno a tenore delle proprie attitudini personali, si protende in un più o men remoto avvenire: necessita quindi avere schietta e verace notizia del nostro presente, perchè commisurandoci al nostro futuro ideale possiamo rilevarne la distanza, che ancor ne divide; ma gli è evidente, che ad apprendere con sincerità di giudizio quello che siamo occorre la notizia del nostro passato, la quale non si può attingere d'altronde che dalla memoria, attesochè il presente, mentre per una parte è un portato del passato, per l'altra è gravido dell'avvenire. Bellissimo esempio e degno di imitazione ci porgono le *Confessioni* di S. Agostino, dove quell'anima ardente e tormentata dal desiderio dell'Infinito narra le lotte della sua vita passata e rivela con mirabil candore gli affetti, da cui è dominato e la meta altissima a cui aspira. Tolta di mezzo la facoltà della memoria, vien meno l'esperienza del passato e la previdenza dell'avvenire, l'anello della nostra esistenza si spezza, sicchè la vita personale ogni istante finisce ed ogni istante ricomincia senza vincolo di continuità, che la componga ad unità organica e concorde: si esiste e si vive alla ventura senza sapere donde veniamo e dove andiamo. E questa verità non solo si riscontra nella vita psicologica dell'umano individuo, ma si manifesta altresì nella vita collettiva delle nazioni. Qual popolo ha smarrito la ricordanza di quello che fu, e lasciato cader nell'oblio la storia del suo passato, ha con ciò stesso smarrita la coscienza del suo essere presente ed il presentimento del suo ideale futuro.

La memoria considerata oggettivamente prende più propriamente nome di associazione delle idee, riposta in ciò, che allorquando nella nostra mente si stanno consociati in un sol tutto parecchi concetti, l'uno di essi ridestato ridesta successivamente tutti gli altri. Distinguonsi le associazioni ideali in naturali ed artificiali, secondochè le idee sono insieme consociate da un vincolo necessario, intrinseco ed essenziale, oppure da un legame estrinseco ed accidentale. Le idee di causa e di effetto, di tutto e di parte, di principio e di conseguenza, di sostanza e di modo, di infinito e di finito sono insieme consociate da un vincolo apodittico, intrinseco ed essenziale, mentre intercede un nesso meramente esteriore fra un oggetto od un fatto ed il tempo e luogo corrispondenti. La conversazione, che scorre libera e sciolta senza proposito deliberato nei privati convegni, presenta frequenti e curiosissimi esempi di associazioni ideali soggette ad un rapporto affatto accidentale ed estrinseco. Si passa di argomento in argomento senza por mente all'intreccio dell'uno coll'altro, e nel volgere di un'ora si è discorso di millanta cose le

più disparate, e si rimane sorpresi tuttavolta che uno degli interlocutori esce fuori in qualche dimanda, che ha dello strano, perchè non si avverte qual vincolo possa avere coll'argomento. Narra l'Hobbes nel suo *Leviatan* di una privata conversazione tenuta intorno la rivoluzione inglese del 1640, nel corso della quale ebbevi chi sorse a dimandare quanto valesse il denaro romano. Interrogato costui che avesse a fare la sua dimanda coll'argomento della conversazione, raccolse i suoi pensieri e rispose: La rivoluzione inglese portò la mia mente al tradimento di cui fu vittima Carlo primo: da esso il mio pensiero corse al tradimento di Gesù, poi a Giuda traditore, che vendè il suo maestro per trenta denari: quanto dunque vale il denaro romano? Ecco il perchè della mia dimanda.

La storia ricorda esempi d'uomini dotati di una memoria veramente straordinaria e prodigiosa. È noto come Temistocle sapesse recitare il nome di tutti gli abitanti di Atene, tantochè era tratto a desiderare l'arte di dimenticare, anzichè quella di ritenere. « Simplicio, uno degli amici di S. Agostino, recitava l'Eneide al rovescio, e sapeva per lo senno a mente tutte le opere di Cicerone. Giuseppe Scaligero mandò a mente Omero in ventun giorni e gli altri poeti greci in quattro mesi. G. Cuvier possedeva la facoltà della memoria in grado così eminente, che nulla mai dimenticava di quanto avesse letto, nè solamente ei rammentava il testo medesimo dei passi, che ei voleva citare, ma ne scorgeva il libro, il lato della pagina, il diritto od il rovescio, il cominciamento, il mezzo od il fine (Duval-Jouve, *Logique*, pag. 160) ».

Di qui sorge il problema, se la potenza della memoria conservi un rapporto di armonia e di esatta proporzione colla potenza dell'ingegno ossia coll'energia mentale. Questo problema può venire in due differenti guise risolto secondochè lo si risguarda nell'ordine teoretico e quasi diremmo giuridico, oppure nell'ordine dell'esperienza e della vita pratica. Avuto riguardo al vincolo posto e voluto dalla stessa natura tra la memoria e la virtù apprensiva dell'intelligenza, sempre vi *dovrebbe* correre perfetta armonia ed esatta proporzione tra l'una e l'altra, sicchè la prima, fatta per natura fedele compagna della seconda, avrebbe da ritenere quel tanto, e non più, che venne dalla mente appreso. Ma nel giro della vita pratica il fatto non sempre risponde al diritto, nè l'esperienza viene in conferma del ragionamento, porgendoci essa esempi non pochi di uomini prodigiosamente memoriosi, eppure di scarso e fiacco intendimento. E qui la storia ricorda il famoso P. gesuita Arduino, la cui straordinaria memoria faceva perfetta antitesi colla povertà del discernimento, tantochè gli valse l'epitaffio: *hic jacet beatae memoriae vir expectans judicium.* Galeno citava l'asino siccome il più memorioso tra i bruti, e che pure è addotto come il simbolo della stupidità.

Strettissime sono le attinenze tra l'organismo corporeo e l'esercizio della memoria, la quale non solo si risente delle diverse condizioni fisiologiche e subisce diverse fasi corrispondenti alle diverse età della vita in cui versiamo, ma talfiata rimane profondamente turbata e sconvolta dallo squilibrio organico delle funzioni animali. Giovanni Leclerc scrisse di se medesimo, che dopo una febbre di pochi giorni dimenticava tutto quanto il suo sapere a segno da mostrare sembianza di imbecille. Dopo la disastrosa peste di Atene moltissimi fra quelli, che sorvissero a quel tremendo flagello dimenticarono l'uso delle lettere, come pure il nome loro proprio e quello dei congiunti. Avuto riguardo a quest'ultimo legame tra l'organismo corporeo e la memoria alcuni pretesero di spiegare questa facoltà secondo i placiti del materialismo tenendola in conto di una funzione meramente fisiologica. Ci fu, chi la ripose in certe pieghe della sostanza nervosa rese più profonde e più facili dalla ripetizione delle impressioni fisiche e dai movimenti meccanici, mentre altri, riguardando il cervello quale un serbatoio generale delle idee, hanno immaginato un fluido denominato *spiriti animali*, composto della parte più sottile del sangue, il quale sale continuamente dal cuore al cervello e dal cervello si spande nell'interno del cuore e quindi de' nervi. Questo fluido, giusta la teoria di costoro, forma nel cervello delle tracce rispondenti alle diverse idee, le quali si risvegliano e si riproducono tuttavolta che esso scorre di nuovo nelle traccie già formate. A queste ed altrettali dottrine materialistiche ci basta opporre una questione pregiudiziale. La memoria è facoltà pedissequa dell'intelligenza apprensiva, serbando e richiamando le idee da questa acquistate. A fine adunque di sostenere, che il cervello o la sostanza nervosa sono l'organo conservatore e riproduttore delle idee e delle conoscenze occorre avere prima dimostrato che sono l'organo generatore e produttore delle idee stesse; sentenza questa, che i materialisti non valgono a sostenere contro gli assalti della critica.

§ III.

Dell'intelligenza in riguardo al soggetto conoscente.

Come dal pensare in genere emerge il conoscere genericamente risguardato, così dal pensare in ispecie, qual è l'intuizione, la riflessione e la speculazione, rampollano tre gradi di conoscere umano, che sono lo spontaneo od immediato, il secondario o riflesso, lo scientifico. Essi hanno fra di loro un punto comune, in cui convengono ed armonizzano, la verità. Infatti l'intelligenza ha per sua propria e specifica natura di apprendere la realtà quale in se stessa sussiste, il che val quanto dire di conoscere il Vero. Se adunque appartiene all'essenza dell'intelligenza la cognizione della verità, uopo è inferirne che questa debbe ritrovarsi

in tutti e singoli i momenti evolutivi dell'intelligenza, e non in alcuni di essi soltanto, in quella guisa che le affezioni si manifestano in tutti i periodi della nostra vita sensitiva, attesochè intelligenza e verità son due termini correlativi ed indisgiungibili quanto quelli di potenza dal proprio suo oggetto. Adunque tutti e tre i gradi di conoscere e di sapere corrispondenti ai tre momenti evolutivi dell'intelligenza e rampollanti dal triplice operare mentale sono suscettivi di verità; epperò impugnano e disconoscono l'essenza medesima dell'intelligenza quegli idealisti trascendentali che la verità risguardano siccome privilegio o carattere esclusivo del conoscere e del sapere scientifico, niegandola al primitivo o spontaneo, ed al secondario o riflesso. Che anzi, avuto riguardo alla continuità della vita dell'intelligenza, la quale permane essenzialmente una ed identica in mezzo ai moltiformi e diversi periodi del suo esplicamento, la verità non saprebbe rinvenirsi nel conoscere e nel sapere scientifico, se già non preesistesse nelle altre due guise precedenti di cognizione (1).

Ma non v'è dunque (si obbietterà) divario di sorta tra queste tre forme dell'umano conoscere? Il divario esiste di certo, non però di sostanza, bensì di forma e grado. La verità sussiste sostanzialmente la stessa nel conoscere scientifico egualmente che nel riflesso e nello spontaneo, però implicata e quasi allo stato di germe nella prima guisa di conoscere, esplicita e più o meno svolta nella seconda, elevata al suo stato di perfezione nella terza. Pur mentre adunque si uniscono come in loro punto di armonia nella verità, si distinguono poi l'un grado di conoscere dall'altro in ciò che lo spontaneo od immediato è indistinto ed implicito, il secondario o riflesso è esplicito, ma sconnesso, lo scientifico è sistematico, integrale e dimostrato.

§ IV.

Dell'intelligenza in riguardo all'oggetto pensabile. L'esperienza e la ragione.

L'essere e le manifestazioni dell'essere, ecco l'oggetto universale dell'umana intelligenza, la quale perciò si esplica sotto due guise diverse corrispondenti ai due aspetti del suo oggetto e piglia propriamente forma e nome di esperienza, se pensa le manifestazioni dell'essere in se medesime, mentre si denomina ragione, se ha per oggetto del suo pensiero l'essere esso stesso. L'esperienza viene comunemente intesa siccome la facoltà, che ha per oggetto i fatti, val quanto dire le manifestazioni dell'essere, la sua

(1) Vedi la nota *f* in fine del volume.

parte fenomenica distinta dalla sua realtà noumenica, le quali rivestendo forme molteplici e diverse, ci portano a concepir l'essere sotto molteplici e diversi aspetti. Così le proprietà o qualità sono manifestazioni dell'interiore essenza, i modi sono manifestazioni della sostanza, i fenomeni manifestano le intime forze e le leggi, il cosmo rivela Dio, ossia il contingente, il relativo, il mutabile, il finito, il molteplice ed il vario manifestano l'essere necessario, assoluto, immutabile, infinito, uno ed identico. Volendo tuttavia abbracciare in una sola denominazione queste varie guise di manifestazioni da una parte, e dall'altra i varii aspetti dell'essere corrispondenti, potremmo chiamare quelle il derivato, questi il primitivo, sicchè l'esperienza va concepita siccome la facoltà pensante, che ha per oggetto il derivato in se stesso considerato. Avuto poi riguardo alla duplice categoria di fatti, gli uni interni o psicologi, i quali si compiono entro di noi, esterni gli altri, l'esperienza viene a specificarsi in interna o senso intimo, ed in esterna, la quale può suddividersi in fisica ed in istorica, secondochè i fatti esterni, in cui essa termina, sono compiuti dalla natura materiale o dall'uomo collettivo e sociale. L'esperienza esterna si giova de' sensi fisici esteriori, l'interna si appoggia alla coscienza. L'abuso di siffatta facoltà intellettiva costituisce l'empirismo, che tiene l'esperienza in conto di unica fonte di cognizioni e si specifica in materialistico, che riduce tutto quanto l'essere a fatti materiali, sensistico, che trae tutto l'intelligibile dal sensibile, psicologico, che la scienza dell'anima costringe nello studio puro ed esclusivo de' fenomeni interni, positivistico, che ripudia siccome impervie all'umana apprensiva le questioni riguardanti l'origine, la natura ed il fine degli esseri e dell'umanità, circoscrivendo la scienza dell'uomo e della natura allo studio dei fatti e delle loro leggi.

All'esperienza, che ha per suo proprio oggetto i fatti, ossia le manifestazioni dell'essere, si oppone, come facoltà superiore a facoltà inferiore corrispondente, la ragione, che dai fatti assorge ai principii, dalle manifestazioni all'essere. Però il vocabolo *ragione* fu adoperato in sensi moltissimi e contrarii, che importa assai di bene determinare per renderci conto delle varie forme di razionalismo e giudicarlo a dovere. E primamente avvertiamo che due sono i precipui sensi, in cui venne assunto tale vocabolo, l'uno oggettivo, soggettivo l'altro. Presa in senso oggettivo ed impersonale la ragione è la verità stessa, oggetto della nostra intelligenza, è il Logos platonico, ossia l'insieme degli intelligibili, le essenze delle cose; come quando altri dice: ciò non è conforme *a ragione*. Prendesi per contro in senso soggettivo o personale la ragione, quando viene risguardata siccome appartenenza o proprietà d'un soggetto personale; e siccome questo può essere o Dio, o l'uomo, così la ragione soggettivamente considerata distinguesi in divina ed umana:

così si dice che Dio possiede *la ragione*, e che l'uomo partecipa *della ragione*. Ancora, l'espressione di *ragione umana* è suscettiva di due sensi diversi, potendo essa adoperarsi per significare: 1° Tutto quant'è lo spirito umano (come nel pronunziato *l'uomo è animalità e ragione*, dove il vocabolo *ragione* denota tutta la sostanza spirituale dell'uomo opposta alla sostanza corporea animale), 2° una facoltà speciale intellettiva di esso spirito umano. Ed anche in questo secondo caso il vocabolo *ragione* è pigliato in sensi diversi dai diversi filosofi, dappoichè alcuni intendono per ragione quella speciale funzione intellettiva, che dicesi ragionamento; altri, come S. Tommaso, Kant e Rosmini, la considerano come facoltà opposta all'intelletto, mentre da altri viene opposta alla facoltà della esperienza, e da altri riguardata come una facoltà meramente critica in lotta colla speculazione, che è facoltà teorematica e dogmatica.

Come agevolmente si scorge, noi riguardiamo la ragione siccome facoltà soggettiva umana, e segnatamente come funzione intellettiva opposta all'esperienza, ma pur con questa intimamente congiunta. Sotto questo speciale riguardo essa apparisce siccome la facoltà che spiega i fatti nei loro principii, il derivato nel primitivo o più esplicitamente siccome la funzione intellettiva, che pensa e conosce l'essere in sè e nelle sue manifestazioni, il finito nell'infinito, il cosmo in Dio, gli effetti nella causa, i fenomeni nelle loro forze e leggi, le proprietà e qualità nell'essenza, i modi nella sostanza, il contingente, il temporaneo, il mutabile, il relativo, il molteplice, il vario, il particolare, il sensibile nel necessario, nell'eterno, nell'immutabile, nell'assoluto, nell'uno, nell'identico, nell'universale, nel soprassensibile.

Avuto riguardo all'oggetto intelligibile specificamente proprio della ragione essa apparisce siccome la forma più elevata che possa assumere l'umana intelligenza nel suo esplicamento, la più sublime delle facoltà mentali; alla quale, perchè apprensiva dell'assoluto, del primitivo e dell'infinito, spetta un primato su tutte le altre. Essa è la maestra della vita spirituale dell'uomo nella sua triplice forma intellettiva, estetica e morale, perchè solleva lo spirito umano alla contemplazione del Vero assoluto, fondamento della vita nostra intellettiva, del Bello assoluto, cardine della nostra vita estetica, del Buono assoluto, principio e termine della nostra vita morale.

§ V.

Dell'intelligenza in riguardo all'oggetto conosciuto.

L'intelligenza nostra può ritrovarsi od in rapporto di conformità coll'oggetto conosciuto, od in rapporto di discordanza. Nel primo caso essa è nella verità, nel secondo caso trovasi nell'errore. La verità è armonia

tra il pensante ed il pensato, e costituisce la giusta libertà del pensiero, secondo il detto di Cristo: voi conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi. Infatti lo spirito umano non può pervenire al possesso del Vero, nè posarsi in esso siccome in oggetto finale delle sue aspirazioni mentali se non è arbitro di se stesso per contemplare le cose quali sono realmente in se stesse, astrazion fatta dalle sue simpatie, dalle sue inclinazioni soggettive, da' suoi pregiudizii e da ogni passione. L'errore per lo contrario è disarmonia tra il pensante ed il pensato e rende schiavo lo spirito ed il pensiero, il quale è inevitabilmente condotto ad affermare le cose in modo diverso da quel che sono in se stesse, ogni qual volta non sa vincere se medesimo, nè padroneggiare le proprie tendenze.

Unde malum? A questo problema, che si agita gravissimo nella scienza etica intorno l'origine del male morale, fa qui corrispondenza l'altro non meno arduo e grave problema intorno l'origine dell'errore, attesa l'intima attinenza tra la facoltà morale e la intellettiva. *Unde error?* Se l'intelligenza ha per propria e specifica natura di conoscere il Vero, e se il pensiero è atto non transeunte, ma immanente, tutto indiritto a vedere ed affermare la realtà quale sussiste in se stessa senza punto alterarne l'intrinseca ed oggettiva natura, come dunque si spiega il fatto psicologico dell'errore? È sentenza ammessa dall'universale dei logici questa, che l'errore riporta la sua primaria origine dalla limitazione inerente all'umana intelligenza. A noi non pare che in ciò essi si appongano al vero; ed a rilevare l'insussistenza di siffatta opinione basta sommettere ad una breve critica queste due proposizioni, in cui si può compendiare il loro ragionamento: la mente umana è limitata; dunque è fallibile: od in altri termini, la mente umana è fallibile, perchè limitata. Disaminiamo i due concetti di *mente* e di *limitata* per quindi rilevarne se dal loro accoppiamento consegua per logica necessità il concetto dell'errore. La mente, ossia l'intelligenza, a qualunque soggetto essa appartenga, ha per sua propria e costitutiva essenza di conoscere l'essere nella sua realtà oggettiva, ossia la verità; epperò l'errore, che è l'antitesi o la negazione del Vero, non può dimorare, siccome in sua suprema origine, nell'essenza medesima della mente, ma all'infuori della medesima. Se adunque la mente, come tale, non può fallire, potrà forse l'errore originare dalla limitazione aggiunta alla mente stessa? Ma nè anco questo concetto di limite aggiunto al primo di mente approda all'uopo, poichè se l'essenza della mente risiede nel conoscere il Vero, ossia l'intelligibile, la limitazione che si aggiunga alla mente non potrà farle mutare di essenza, ma soltanto restringerne la sfera della sua apprensiva: epperò dalla limitazione inerente all'umana intelligenza consegue sol questo, che essa non vale ad apprendere tutto quant'è il Vero od intelligibile infinito, bensì una parte soltanto. È adunque illogico

l'inferirne che l'intelligenza nostra è fallibile, cioè altera la realtà intelligibile per ciò che essa è circoscritta entro determinati confini. Arroge che dato e non concesso che la fallibilità sia conseguenza della limitazione mentale, sarebbe tutt'al più spiegata la possibilità dell'errore, e non per anco l'errore esso stesso effettivo e reale, essendochè altro è il potere errare ed altro l'errare di fatto, in quella guisa che nella scienza morale altro è il poter violar la legge morale, ed altro il violarla di fatto, ossia la colpa. Epperò si accostò più al vero il Malebranche, il quale ripete l'origine dell'errore, non dalla facoltà intellettiva, ma dalla volontà, e lo ripone propriamente in una certa sproporzione tra l'operare mentale e l'atto volitivo. « L'errore (egli scrive nella *Ricerca della verità*, lib. 1, c. IV) dimora nel consenso della volontà, che si stende più in là dell'apprensione o percezione intellettiva. »

Noi avvisiamo che l'origine prima dell'errore debba rintracciarsi fuori della natura propria dell'umana intelligenza, e dimori singolarmente nello squilibrio delle umane potenze, colle quali è intimamente compenetrata nel suo esercizio la facoltà conoscente. E veramente l'umano soggetto non sostanziasi per intiero nella mera intelligenza, bensì elementasi anco del sentire e del libero volere. Ognuna di queste potenze elementari ha un'orbita sua propria di sviluppo segnata dalla natura specifica dell'obbietto, per cui è connaturata; ma compenetrandosi tutte insieme nella unità del soggetto, in cui si radicano, ne proviene che entrano tal fiata in collisione tra di loro, e trasmodando l'una fuor della propria sfera è cagione per cui l'altra devia dal suo termine naturale. E così sorge l'errore ogni qual volta i sensi e gl'istinti umani tiranneggiano le potenze spirituali, e la volontà accecata dalle passioni fa forza all'intelligenza perchè affermi le cose altramente da quel che sono in se stesse. Ma si obbietterà: e donde origina poi questo squilibrio delle umane potenze, e questo loro traviare dalla propria orbita, se ciascuna è per natura indiritta ad un oggetto suo peculiare? Rispondiamo che qui ci stiamo paghi di citare il fatto di questa disarmonia tra le umane potenze, e che la spiegazione di tal fatto non può trovare il suo luogo opportuno qui nella teorica dell'umana intelligenza.

L'errore, secondochè appare dalle cose ora discorse, non è una mera mancanza del Vero, ma una negazione di esso, perchè importa un atto positivo per parte del soggetto pensante, per cui egli afferma le cose altramente da quel che sono in se stesse. La mancanza del Vero è ignoranza, e non errore, il quale perciò intermedia per così dire tra quello e questa, essendochè esso è assai meno della verità, ma assai più dell'ignoranza. Infatti ignorare un oggetto è un non-pensare affatto, un non-conoscerlo; per contro errare intorno al medesimo importa che si pensi e si conosca qualche cosa, scambiandola con un'altra. A ragion d'esempio

ignora gli antipodi colui, che non emette verun atto cogitativo intorno ai medesimi, e per conseguente non li apprende in verun modo, nè sotto qualunquesiasi forma; per lo contrario erra chi afferma che gli antipodi sono inabitati od inabitabili, e questo suo errore inchiude un pensare ed un conoscere, attesochè qui si pensano e si conoscono i due termini *antipodi*, ed *inabitati* od *inabitabili*, e l'errore risiede tutto nell'affermare una relazione di convenienza tra l'uno e l'altro, nè certo si comporrebbero falsamente insieme se non fossero entrambi pensati e conosciuti (1).

§ VI.

L'intelligenza umana e la parola.

L'intelligenza umana e la parola sono due termini, che mostrano l'uno verso l'altro armonica corrispondenza e vicendevolmente si spiegano e s'illustrano, come lo spirito ed il corpo nell'uomo. Il conoscere ed il sapere umano ritrae dalla parola, che lo riveste, una peculiare impronta, che lo distingue dal conoscere proprio degli spiriti puri, e le diverse lingue de' popoli rivelano la loro diversa tempra mentale. L'intelligenza infantile si schiude dal suo germe in grazia della parola, con essa va via via sviluppandosi e progredendo, con essa ha comuni le vicende e le fasi. Infatti la parola torna necessaria all'effettivo pensare, all'effettivo conoscere. Finchè il pensiero non si concreta nella parola, ed in essa per così dire non s'incorpora, nè s'incarna, è inconsistente, sfuggevole, vago, non per anco formato, ma solo rudimentale ed appena sbozzato. Le percezioni, che si hanno degli oggetti esterni mercè i sensi, sono confuse, indistinte, e si dileguano col dileguarsi degli oggetti percepiti. Ben si possono in certo qual modo fissare colle immagini, le quali rimangono anche nell'assenza degli oggetti materiali, ma le immagini sono pur sempre individuali come gli oggetti, cui si riferiscono, e per di più sfuggevoli e vane. Veri pensieri e vere cognizioni propriamente dette non si hanno se non mercè la parola; e questa torna tanto più necessaria, quanto più le idee da significare sono generali ed astratte, ed ecco ragione per cui i bruti non parlano, siccome quelli, che sono destituiti della facoltà di generaleggiare e di astratteggiare. Che se pongasi mente non più alla percezione esteriore, ma alla ragione ed alle funzioni diverse della riflessione, la necessità della parola si chiarisce ancora più evidente a segno che senza di essa tornerebbe impossibile la formazione di qualsivoglia specie dell'umano sapere. Se adunque la parola è vincolo necessario, che lega la mente col mondo delle idee e mezzo es-

(1) Vedi la nota *g* in fine del volume.

senziale alla formazione de' pensieri ed all'acquisto delle conoscenze effettive, appare manifesto, che l'intelligenza umana, ad essere compiutamente compresa, va altresì studiata nelle sue attinenze colla parola.

Due altre ragioni si aggiungono a confermare vie meglio la necessità di siffatto studio, l'una sociale, pedagogica l'altra. La parola non solo è mezzo alla formazione dei pensieri e delle idee, ma altresì organo il più acconcio a manifestarle altrui, epperò vincolo necessario, che congiunge l'uomo co' suoi simili in comunanza di vita, condizione potissima della società umana. Gli spiriti umani, perchè ravvolti nell'involucro dell'organismo corporeo, non possono rivelarsi l'uno all'altro, nè intendersi, nè mutuamente rispondersi senza qualche mezzo sensibile riposto in qualche atto o movimento del corpo: quale è appunto la parola, la cui potenza ed efficacia sugli animi altrui è meravigliosa. Ancora, essa non solo è una necessità sociale, ma altresì pedagogica, perchè è vincolo essenziale, che unisce in armonia di intendimenti e di voleri l'educatore coll'alunno, il maestro col discepolo, tantochè senza di essa ogni educazione ed istruzione vera ed efficace rimane un vano e sterile desiderio.

La parola e l'immaginazione, quando vengono raffrontate l'una coll'altra, appariscono convenire insieme in ciò, che entrambe importano una dualità di elementi, sensibile ed intelligibile, insieme accoppiati, e sono potenze individualizzatrici e rappresentative dell'idea sotto forma sensibile; ond'è che tal fiata l'immagine ridesta la parola, tal altra la parola risveglia l'immagine, ed amendue rinvengono un punto di comune contatto nel linguaggio metaforico, figurato, *immaginoso*. Ciò nulla meno evvi tra queste due potenze siffatto divario, che l'immagine essenzialmente si dispaia dal semplice segno, ed oltre di ciò la parola è un sensibile tolto dall'organismo umano, l'immagine per contro è un sensibile attinto dalla natura esterna.

Riguardata nella sua nativa essenza la parola può venire definita un sensibile umano significante un intelligibile: *umano*, dico, perchè riposto in qualche atto o movimento del *nostro* corporeo organismo, quale il gesto, la voce pronunciata ed udita. Rintracciando la ragione spiegativa dell'essenza della parola noi la rinveniamo nell'essenza stessa dell'uomo. Infatti i due costitutivi della parola, quali sono il segno sensibile e l'elemento intelligibile, ritrovano la ragione ed il fondamento loro nei due supremi costitutivi dell'essere umano, quali sono l'organismo corporeo e la mente; e come all'essenza dell'uomo torna tanto necessario lo spirito, quanto il corpo, così è tanto necessario alla parola il segno quanto l'idea significata; onde si vede ragione, per cui ai bruti, destituiti di mente, fallisce la parola. Inoltre a costituire la parola non basta la dualità degli accennati elementi, ma occorre, che siano contemperati ad unità, essendochè il sensibile debbe essere segno di un intelligibile.

Ora quest'unità importa un primato dell'intelligibile sul sensibile, ed ha la sua ragione nel dominio della mente sull'organismo corporeo, ciò è dire nell'armonia stessa dei due supremi costitutivi dell'uomo. Infatti la mente nostra padroneggiando l'organismo, con cui è naturalmente congiunta, essa è che eleva i gesti, la voce, l'udito, il moto delle membra alla virtù di significare le idee ed i sentimenti dell'animo, vincolando questi con quelli; di qui la bella sentenza di Cicerone intorno l'origine della parola: *Vox principium a mente ducens (De natura Deorum*, lib. 2). Nella parola adunque il segno sensibile e l'idea sono due termini inseparabili tanto, quanto sono nell'uomo indisgiungibili lo spirito ed il corpo. Da siffatto interiore e naturale compenetramento fluiscono alcuni corollarii, che reputo opportuno di accennare. 1° Il pensiero progredisce di pari passo col linguaggio. 2° La lingua corre le medesime sorti e segue le stesse fasi che il pensiero, tantochè la ragion spiegativa delle origini, dei progressi, delle trasformazioni e del corrompersi di un idioma va rintracciata nello studio delle vicende, a cui soggiace il pensiero di un popolo, che lo parla: di che si pare quanto vadano errati non pochi cultori della filologia tedesca contemporanea, i quali la segregano onninamente dallo studio del pensiero umano, di cui il linguaggio è l'espressione esteriore, togliendole di tal modo il carattere di scienza, non solo, ma trasmutandola in un tessuto di errori. 3° Lo stampo e l'indole peculiare di un idioma arguisce uno stampo o tempra singolare di mente in chi lo adopera; epperò come gli è vero, che la lingua genericamente presa è nota specifica, che distingue l'umano pensare e conoscere da quello di altri esseri intelligenti, così è pur vero, che i differenti idiomi in particolare sono note altresì distintive, che differenziano le une dalle altre le menti umane individue e nazionali. Tuttavia in mezzo a questa tragrande varietà di lingue etnografiche apparisce un fondo comune, su cui tutte sono intessute, e, direi, uno spirito universale, che tutte le informa e le solleva ad una unità superiore, essendochè la mente umana, se si manifesta molteplice e varia nelle molteplici nazioni e nei varii individui, risguardata nella sua specifica essenza è una ed identica, perchè, governata dalle medesime leggi logiche e rivolta all'universalità del Vero. E quest'unità radicale delle lingue riverberata dall'unità specifica della mente umana arguisce logicamente l'unità originaria e specifica del genere umano, come la loro moltiplicità arguisce la varietà delle razze, in cui esso è distribuito sulla faccia della terra. 4° Consegue ancora dal principio stabilito, che il tradizionalismo, il quale pronuncia, che l'uomo riceve dalla società insieme colla parola anche le idee e la virtù dello intendimento, apparisce erroneo, siccome quello, che disconosce il primato dell'idea sul segno vocale, e l'ingenita virtù della mente di elevare la voce a dignità di nunzia del pensiero. Se l'uomo impara dalla società

il linguaggio, ciò è dovuto alla virtù, che possiede la sua intelligenza, di intenderne il significato. 5° Infine discende quest'altro corollario, che non manca della sua importanza pedagogica. Vera istruzione non è, quando il discepolo riceva passivo la parola del maestro, come se questa dia bell'e fatta all'alunno l'idea, la quale invece vuol essere un portato del suo lavoro mentale, e quindi si deve cooperare alla formazione della parola. Poichè altro è ricevere la parola e meccanicamente ripeterla, altro è farla noi. La parola altrui ha sempre alcunchè di vago, di incerto e di oscuro per chi la riceve, mentre presenta un senso fermo e più o men definito per chi se la forma, come si avvera nella formazione dei neologismi.

Il linguaggio umano trae le sue prime origini da quell'impulso spontaneo della natura, che spinge l'infante a significare mercè delle grida inarticolate i suoi bisogni, i suoi desiderii, le sue sensazioni, e già abbiamo chiarito altrove, come a poco a poco egli ne abbia svolto il suo linguaggio articolato. Ma le grida primitive, onde si svolse il linguaggio articolato e convenzionale, non costituiscono tutto quanto il linguaggio naturale, spontaneo o di azione, il quale abbraccia altresì i gesti, il movimento, la fisionomia ed altri segni ed atteggiamenti esteriori della persona. Ora il gesto può anch'esso svolgersi e perfezionarsi, o come complemento del linguaggio o accompagnando e compiendo il linguaggio articolato, o da sè solo sotto forma di linguaggio mimico, quale lo scenico dei drammatici e lo educativo dei sordo-muti.

Il linguaggio articolato primeggia sul naturale, perchè il suono articolato o l'organo vocale, accompagnato dall'organo auditivo, è più pieghevole, più facile, più svariato e perfettibile, più acconcio ad esprimere le idee in tutte le loro *articolazioni*. Esso può essere o parlato, o scritto. La parola parlata riesce più viva della scritta, più espressiva, più animata, ma alla sua volta questa è stabile e permanente, quella sfuggevole e mobile. Il linguaggio articolato riveste forme diverse corrispondenti alle forme progressive dell'intelligenza nelle varie età degli individui e dei popoli. Quindi si distingue un linguaggio proprio dell'intuizione e del sentimento, un altro della riflessione e della coscienza, un altro della scienza e dell'arte. Il linguaggio dei popoli e degli individui fanciulli è povero, sintetico, metaforico e figurato; quello dei popoli e degli individui adulti è più o meno concettoso, la grammatica ne è fissa, la prosa misurata; quello dei popoli colti e dei pensatori è dotto, analitico e sintetico ad un tempo.

Art. IV.

DELL'IMMAGINAZIONE.

Dal concorso simultaneo della sensitività e dell'intelligenza, che abbiamo finquì partitamente contemplate, emerge la potenza immaginativa, che nella sua natura e nel suo operare tiene dell'una e dell'altra. Non evvi forse facoltà, la quale sia oggetto di giudizi tanto disparati e si mostri sotto forme tanto svariate e contrarie, quanto l'immaginazione. Essa s'insinua nelle vicende della nostra vita e le colorisce delle sue tinte ora ridenti e gaie, ora tristi ed oscure: interviene nelle nostre ricordanze, le rinfresca e le intreccia insieme sotto nuove forme: si mostra nelle nostre idee astratte e le anima, le avviva: apparisce nelle deliberazioni della volontà, ed ora la incuora a tradurre in atto i buoni propositi mercè la lieta prospettiva dell'ideato avvenire, ora la trascina nella via del male: ora conforta i nostri affetti e le nostre speranze, ora seduce, travia, ci gitta al disperato. In mezzo a tante sue trasformazioni riesce non poco malagevole il determinare la natura sua propria, quindi alcuni la confusero colla memoria, altri coll'intelligenza interpretando il detto di Aristotele: *L'anima niente pensa senza fantasma*; altri la riguardarono non già come una facoltà speciale e distinta, ma come il loro tutto.

§ I.

Concetto generale dell'immaginazione.

Il Locke ed il suo discepolo Condillac ravvicinarono l'immaginazione alla memoria tanto da non riconoscere tra l'una e l'altra una differenza profonda e sostanziale e riguardarle siccome due diversi aspetti o gradi di una medesima facoltà. In sentenza del primo di questi due filosofi l'immaginazione è una memoria pronta, alla quale si oppone una memoria lenta e quasi intormentita; il secondo nel suo *Traité des sensations*, t. I, cap. 2, appella immaginazione una memoria vivace, che rappresenta gli oggetti assenti e già percepiti e sentiti altra volta, con tale energia da sembrare presenti. Ma a riguardarle attentamente queste due facoltà mostrano caratteri loro proprii, per cui formalmente diversano l'una dall'altra. Giacchè la memoria è la facoltà del passato, la quale fedelmente conserva quanto le venne affidato e niente più, mentre l'immaginazione si volge altresì al futuro ed ha virtù produttiva ed acquisitrice. Ancora, questa assai più vivamente di quella può rappresentarci il passato animandolo con tanta energia da raccogliere sopra di esse la virtù dell'anima tutta quanta. Così Mastro Adamo tormentato nell'in-

ferno da rabbiosa inestinguibile sete, immagina i freschi ruscelli del suo Casentino, e l'averli presenti a sè senza potersene dissetare forma l'essenza del suo supplicio, come lo ritrae Dante nel canto 30 dell'*Inferno*. Il Damiron (*Psycholog.*, t. 1, pag. 205) pone tra le due facoltà questo divario, che l'immaginazione assume dalla memoria i suoi materiali, cioè i ricordi, ma vi aggiunge di suo l'atto inventivo, che li compone ad unità sotto nuova forma idealizzando il passato e ricostruendo la realtà. Il Tissot incorporò nel concetto dell'immaginazione l'atto memorativo, che richiama il passato, e l'atto ideale, che ricostruisce la realtà.

Altri ricercarono le prime origini e l'indole propria dell'immaginativa nel senso fisico e ne fecero una facoltà pedissequa e di identica natura, ristringendola nella cerchia degli oggetti sensibili del mondo corporeo esterno. L'impressione (essi osservano) che i sensi accolgono dalla circostante natura materiale, non si dilegua issofatto, ma perdura un cotal poco e lascia qualche traccia di sè, epperò l'immaginazione se la appropria e riproduce in un fantasma corrispondente. E siccome a *raffigurarci* un oggetto qualsiasi è giuocoforza rappresentarcelo sotto la forma della quantità, la quale è indisgiungibile dalla corporeità, ne consegue che essa potenza rimane circoscritta nella sfera del mondo sensibile corporeo. Tale è l'avviso di Malebranche, il quale definisce l'immaginazione per « la potenza che ha l'anima di formarsi immagini degli oggetti producendo un cangiamento nelle fibre di quella parte principale del cervello, dove risiede immediatamente l'anima nostra (*Recherche de la vérité*, liv. 2, part. I, cap. 1) ». Ad intendere la quale definizione occorre ricordare, che egli riguarda gli organi de' sensi siccome composti di piccoli filetti ripieni di spiriti animali: ora se la superficie esteriore di questi filetti è agitata dall'impressione degli oggetti corporei fuori di noi, sicchè tale agitazione venga comunicata sino al cervello, allora l'anima sente gli oggetti siccome realtà esterne ad essa presenti; se invece i filetti interiori dell'organismo sono agitati non più dalla realtà degli oggetti esterni, ma dagli spiriti animali, allora l'anima non sente, ma immagina, ossia non percepisce un oggetto siccome presente ed estrinseco, ma come assente. Di tal guisa il sentire corporeo e l'immaginare sono potenze d'indole essenzialmente animale entrambe, essendochè l'anima allora soltanto sente od immagina alcunchè di nuovo, quando gli spiriti animali producono un cangiamento nelle fibre di quella parte del cervello, dove essa risiede e dove si appuntano tutti i nervi. Non altrimenti del Malebranche intende l'immaginazione Lodovico Antonio Muratori, il quale niegandole ogni virtù conoscitiva la considera non quale una potenza propria dell'anima intelligente, bensì come facoltà corporea situata nel cerebro, e la ripone propriamente nell'unione delle immagini e specie, che vanno ad imprimersi nel cervello (*Della forza*

della fantasia umana, cap. 2, 4, 13). Non guari dissimile è l'opinione del Bossuet, che appella immaginazione quella facoltà dell'anima, mercè della quale « un oggetto già altra volta sentito dimora dentro di noi o si rinnova nel nostro pensiero coll'immagine della sensazione, che esso ha cagionato in noi (*De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, § IV) ». In sua sentenza adunque immaginare una cosa val quanto continuare a sentirla men vivamente di prima, ed in altra guisa da quella, in cui era presente ai sensi esterni, sicchè tra il senso fisico e l'immaginazione questo solo divario intercede, che la seconda ha minor vivezza del primo, ma vi aggiunge di proprio la durata dell'oggetto (Ibid., § V).

Che l'immaginazione abbia un'intima relazione col senso fisico, non è cosa da revocare in dubbio; ma così intesa essa è niente più che quella fantasia animale, che l'uomo ha comune coi bruti. Ora alla natura umana conviene un'immaginativa di altra specie ben superiore; epperò il concetto definitivo, di cui andiamo in cerca, vuol essere siffattamente comprensivo da abbracciare l'immaginazione sotto entrambe queste forme, assegnandole ad oggetto non il solo mondo delle cose materiali esterne, ma quello altresì delle cose incorporee ed ideali. Certo è, che essa è potenza delle immagini, ed immagine è sempre alcunchè di sensibile corporeo, ma altro è l'immagine rappresentativa o figura di un oggetto corporeo (immagine nel vero senso del vocabolo) ed altro è l'immagine scelta a rivestire un oggetto ideale soprassensibile (immagine come simbolo). Però se essa sovrasta al senso fisico, non perciò va confusa colla pura intellezione della realtà quale effettivamente sussiste. Poichè in virtù della medesima non solo ci rappresentiamo davanti alla mente un oggetto reale altra volta sentito e percepito, ma fingiamo cosa, che realmente non esiste. Di qui le illusioni dello spirito, le allucinazioni dei sensi. Di qui ancora quello stato psicologico denominato fantasticheria, di cui tanto si piacciono i giovani, gli amanti, le fanciulle, gli oziosi, stato, in cui l'anima abbandonandosi in balìa dell'immaginazione si lascia da essa rimorchiare per entro un mondo di apparenze e di illusioni.

Un concetto ben diverso da quello del senso fisico ci porse dell'immaginazione il Fergusson, che contrapponendo l'immaginario all'astratto la riguardò siccome l'antitesi dell'astrazione come apparisce dalla sua *Moral and political science*, Edimbourg 1792, t. 1, pag. 104. In suo avviso l'immaginazione è tal facoltà, che abbraccia l'oggetto con uno sguardo comprensivo, ossia nel tutt'insieme delle sue qualità e delle circostanze sue, oppure una moltiplicità di oggetti in tutte le loro attinenze di rassomiglianza e di contrasto, mentre l'astrazione restringe la sua veduta ad una parte o circostanza di un oggetto disgiuntamente da tutte le altre, oppure ad un oggetto individuo scisso dalla classe, cui appartiene.

Con lui conveniamo nel riguardare l'immaginazione come formalmente diversa dall'astrazione, ma non sappiamo riporre la natura propria di tale facoltà nel concetto comprensivo di un oggetto o di una classe di oggetti, val quanto dire nell'intuizione intellettuale. L'atto proprio dell'immaginazione non è già concepire *idealmente* un oggetto, ma contemplarlo nella sua *immagine;* l'idea intellettuale comprensiva ed il concetto non è un'immagine.

Il Reid non fa dell'immaginazione una facoltà specificamente distinta da ogni altra, ma la confonde colla pura concezione dell'intelligenza, ad essa riferendola come specie al genere o come la parte al tutto. Dugald Stewart fa differenza tra l'immaginazione ed il concepimento mentale: questo è la facoltà di rappresentare idealmente nella sua esatta realtà ciò, che abbiamo altra volta sentito o percepito; quella invece è facoltà, che lavora i nostri mentali concetti ricomponendone le parti in guisa, che formino un tutto affatto nuovo, il quale in realtà non sussiste: per conseguente è facoltà essenzialmente composta, che implica l'astrazione, il gusto, il giudizio come suoi costitutivi elementi (Op. cit., t. 2, pagina 331).

Distinta così l'immaginazione da ogni altra facoltà o strettamente intellettuale o meramente sensitiva, pare a me, che la natura sua propria sia sufficientemente rivelata dall'etimologia medesima del vocabolo, la quale ci dà ragione di definirla la facoltà, mercè della quale ci rappresentiamo interiormente un oggetto sotto apparenza materiale configurandolo e circoscrivendolo nelle dimensioni dello spazio.

§ II.

Specie dell' immaginazione.

Dal concetto definitivo dell'immaginazione, che è facoltà delle immagini, risultano le diverse sue specie. L'immagine può essere o la rappresentazione mentale di un oggetto corporeo assente, altra volta sentito o percepito co' nostri organi sensorii, o la rappresentazione di un'idea, di un concetto mentale sotto forma sensibile. Nel primo caso l'immaginazione è propriamente sensitiva, nel secondo è strettamente intellettiva. La prima va definita la facoltà di formare le immagini di oggetti sensibili percepiti, conservarle e riprodurle o sole od associate. La seconda è la facoltà di individuare l'idea rivestendola di un'immagine sensibile e dandole una forma corporea. Tutta quanta la mitologia greca e romana è un lavoro squisito dell'immaginazione, che personifica le idee più astratte e più rilevanti della vita umana. Tale è la stupenda Canzone del Petrarca intitolata *La gloria*, dove quest'idea è rappresentata e mirabilmente tratteggiata come una sublime persona, che colla sua

divina bellezza innamora di sè il poeta e gli addita il sentiero della virtù. L'immaginazione colorisce l'idea, la individua togliendole il suo carattere generale ed astratto e la configura disegnandola e collocandola nello spazio entro certi confini, sicchè il disegno figurativo entra come elemento essenziale nell'operare di questa potenza. Ma l'immaginazione può essa rivestire di una figura corporea conveniente ogni idea, di qualsivoglia specie essa sia? Pare di no. Sonvi idee di natura siffattamente astratta e trascendentale, che sfuggono al potere dell'immaginazione. Dove troveremo noi un'immagine corporea ed una figura propria ed acconcia a rappresentare entro le dimensioni dello spazio le idee categoriche di essere, di essenza, di modo, o quelle di Dio, di angelo, dell'infinito, dell'eterno? Ci è bensì dato di pensar Dio, di immaginarlo non già, come abbiamo il concetto di un chiliogono, non già l'immagine rappresentativa. Dall'ufficio proprio di questa potenza emerge, che essa tiene ad un tempo della sensitività e dell'intelligenza. Tiene del senso fisico, poichè questo le somministra le linee, i colori, i movimenti, onde poi compone la forma o immagine rappresentativa dell'idea: essa tiene dell'intelligenza, perchè questa le fornisce l'idea od il concetto mentale, ed il suo cómpito sta appunto nell'accoppiare l'immagine coll'idea, colorendola ed incorporandola. Tutti i sensi possono fornire coll'immaginazione le forme fantastiche e materiali, ma fra tutti il senso della vista è quello, che meglio soccorre all'immaginazione, siccome quello, che coglie più copiose e più vive le forme della natura esteriore.

Abbiamo distinto nella natura dell'immaginazione l'immagine e l'oggetto o l'idea, di cui l'immagine è una rappresentazione sensibile. Or si domanda: come si spiega e di che guisa è il rapporto tra questi due elementi? Distinguiamo; se si tratta dell'immaginazione sensitiva, il rapporto si spiega da sè, essendo stabilito dalla stessa natura; l'immagine, che ci formiamo di un oggetto sensibile percepito dai nostri sensi, è una copia fedele ed esatta dell'oggetto stesso, che si disegna da sè davanti al nostro spirito, come un corpo disegna e ritrae se stesso nella sua ombra. Ma la cosa riesce assai più difficile a spiegarsi in riguardo all'immaginazione intellettiva. Nell'immaginazione sensitiva l'immagine è dell'oggetto stesso, è *sua*, nella intellettiva non è dell'idea, non è sua, ma le vien dal di fuori, dall'immaginazione, che la sceglie e ne la riveste. Qui il rapporto tra l'idea e l'immagine scelta a configurarla non è naturale ed intrinseco, ma estrinseco e di mera analogia: una stessa idea potrebbe venire raffigurata non dico con un'immagine qualunque siasi, ma con un'altra immagine più o meno conveniente e propria, ed i lavori dell'immaginazione riescono tanto più perfetti, quanto più esatta ed armonica è la corrispondenza tra l'idea e la sua immagine. Ad esempio un poeta potrebbe immaginare la gloria sotto forma diversa da quella,

con cui il Petrarca ha personificata quest'idea nella sua Canzone: *Una donna più bella assai che 'l sole*.... Diremo adunque che il rapporto tra i due elementi dell'immaginazione intellettiva ha il suo fondamento nella corrispondenza analogica ossia in certo qual parallelismo ed armonia, che esiste fra il mondo spirituale, a cui appartiene l'idea, ed il mondo fisico, da cui fu tolta l'immagine. Si dice ad es. che Dio è il sole eterno delle intelligenze, che la gioventù è la primavera della vita, che il cuore umano è agitato dalla tempesta delle passioni; si parla di un genio sublime, di un carattere inflessibile; si paragona la tristezza dell'anima ad un cielo tetro e nebuloso: si assume il color nero come simbolo di lutto e di dolore, il verde come simbolo della speranza, il rosso dell'amore. Tutte queste immagini e metafore si appoggiano sopra certo qual parallelismo, analogia e corrispondenza tra il mondo fisico e lo spirituale. Che se vogliasi indagare più oltre la ragione e l'origine di questo parallelismo, pare a me di rinvenirla nell'intima armonia tra il corpo e lo spirito componenti l'umano soggetto. Noi contemperiamo ad unità i due mondi fisico e spirituale; ed ecco ragione, per cui veggiamo nel mondo fisico della natura il riverbero e l'emblema del mondo spirituale.

L'immaginazione intellettiva può svolgersi o nel mondo del sapere, nella scienza, o nel mondo dell'arte, epperò distinguesi in speculativa ed artistica. La speculativa risiede nel rendere sensibile un pensiero generale formandosene uno schema, un disegno. Percepiti ad esempio ed immaginati molti fiori particolari, noi mercè dell'astrazione e della generalizzazione ci formiamo il concetto astratto e generico di fiore, poi questo stesso concetto generico ce lo rappresentiamo in forma sensibile e ne abbiamo lo schema, il quale venne da Kant denominato l'immagine di un concetto, e dal Tiberghien la descrizione lineare di una specie. L'immaginazione artistica si specifica in meccanica ed estetica, secondochè si esercita nel campo delle arti industriali od in quello delle arti belle. L'inventore di una macchina da prima se ne compone in mente l'idea raccogliendola dalle sue notizie meccaniche ed industriali, poi ne disegna la figura colla sua immaginativa prima di lavorarla e tradurla in atto. L'artigiano che foggia un utensile anche il più ordinario, ne porta in fantasia il disegno, che va man mano eseguendo. Il giardiniere si traccia in mente il modello di un giardino, e prima ancora di attuarlo già immagina le svariate bellezze, che spiccheranno nel luogo da lui scelto e si rappresenta in bell'ordine le erbe, i fiori, gli alberi, che porgeranno all'occhio gradito spettacolo. Dell'immaginazione estetica faremo parola più giù trattando delle potenze estetiche.

§ III.

Efficacia dell' immaginazione.

L'immaginazione spiega la sua efficacia tanto estesa ed ampia, che non evvi parte dell'essere umano, dove non mostri il suo potere ora benefico e salutare, ora sinistro e pernicioso. Essa esercita una profonda influenza sull'organismo corporeo e conseguentemente sulle funzioni fisiologiche. Le persone fornite di vivace immaginativa sono inconsciamente portate ad uno svariato e continuo gestire, il quale invece si manifesta assai debole e raro in chi riflette e medita assai più che non immagini. 1° Nelle persone fantasiose i cibi e le vivande variano di gusto secondo la forza della loro immaginazione. Il dottore Percival in una sua lettera al dottore Haygarth scrisse che la virtù dell'immaginazione può qualche volta da sè sola render difficile l'atto della deglutizione. Molti dottori hanno avvertito che il solo fatto di parlare di acqua davanti un idrofobo può occasionare il ritorno dei sintomi d'idrofobia: l'immaginazione produce lo stesso effetto che il tentativo di inghiottire dell'acqua. Certo è che l'immaginazione influisce assai sullo sviluppo dell'idrofobia, ed alcuni medici trascorsero fino a sostenere che essa sola ne è cagione. Essa può suscitare sensazioni di freddo e di caldo indipendentemente dalla realtà: così una persona soggetta all'influenza del Braidismo mesmerico, a cui si era persuaso, che correva rischio di perire nella neve, tremava di un freddo, che sebbene di origine immaginaria, per lei non era meno reale. 2° Anche sul sistema nervoso muscolare della locomozione esercita una potente e strana influenza. Carpenter dice (nella *Human physiology*, pag. 831) di avere veduto un uomo di sistema muscolare pochissimo sviluppato e che per lo più si rifiutava al menomo sforzo, sollevare tuttavia col dito un peso di 28 libbre e la bilancia intorno al capo colla massima facilità: gli si era dato ad intendere che il peso non avendo che una gravità illusoria lo avrebbe facilmente sollevato, e quest'idea-immagine operando sul senso muscolare della resitenza produsse lo stesso effetto che la effettiva diminuzione della pesantezza.

A tutti poi è noto, come l'immaginazione tanto possa sulle funzioni fisiologiche del nostro corpo da determinare una malattia, o guarirla. Bacone avverte che « importa assai il sapere sino a qual segno e come l'immaginazione ha potuto contribuire a generare la malattia.... e dacchè essa è sì manifestamente nocevole, non ne consegue che abbia allo stesso grado il potere di essere utile? » Molti valenti cultori dell'arte medica, fra cui il dottor francese Lisle, riconoscono l'importanza di agire sull'immaginazione dell'ammalato, e veramente in alcuni casi a questo rimedio psicologico, anzichè ai rimedi farmaceutici, ricorrono

i medici per curare certi generi di malattie. Nel secolo scorso il dottore D'Eslon, discepolo e poi rivale di Mesmer, diceva a propria discolpa: « Se Mesmer non avesse altro secreto che quello di far operare l'immaginazione in servizio della sanità, non ne avrebbe pur sempre ricavato un bene meraviglioso? Poichè se la medicina dell'immaginazione fosse la migliore, perchè non la adopreremo? » I membri dell'Accademia reale di Parigi designati nel fine del secolo scorso per studiare i fenomeni del magnetismo animale, dopo di avere asseverato che essi derivano tutti dalla sola forza dell'immaginazione e che il fluido magnetico animale non esiste, conchiusero: « Ecco qui una prova incontestabile, una compiuta dimostrazione degli effetti dell'immaginazione, che può ad un tempo agitare e calmare: noi abbiamo potuto far cessare convulsioni adoperando lo stesso mezzo, che le aveva prodotte, cioè la forza dell'immaginazione. »

Tale è il potere dell'immaginazione sull'organismo corporeo e sulle funzioni fisiologiche. Ma non è meno efficace, sebbene di ben altra natura, la sua influenza sulla nostra sensitività spirituale, ossia sui nostri sentimenti ed affetti. Il filosofo scozzese Stewart ne' suoi *Elementi della filosofia dello spirito umano*, t. 2, pag. 368, avverte che « ciò, che ordinariamente appellasi *sensibilità*, dipende in gran parte dalla facoltà di immaginare. » Quando leggiamo un romanzo od assistiamo ad un dramma patetico e pieno di tenerezza , noi ci sentiamo commossi sino alle lagrime pur sapendo che tutto ciò non è che una finzione. E perchè questo sentimento di compassione e di pietà? Perchè ci immaginiamo che quel racconto o quella scena sia reale.

Infine l'immaginazione spiega la sua efficacia sulla volontà e sull'intelligenza. Essa si mostra nelle deliberazioni della volontà ed ora la incuora a tradurre in atto i buoni propositi mercè la lieta prospettiva dell'ideale avvenire, ora la seduce con false immagini di bene e la trascina nella via del male. Quanto poi all'intelligenza, essa la sorregge ravvivando e colorendo le idee, e promuove l'acquisto delle cognizioni, giacchè alla formazione del sapere le immagini sensibili ed i concetti astratti concorrono inseparabili. Del che ne porge chiara testimonianza la scienza geometrica, la quale è tutta fondata sulla potenza configurativa delle dimensioni dello spazio. Ma anche l'intelligenza può essere fuorviata dall'immaginazione, e la logica annovera appunto questa facoltà fra le tante cagioni dell'errore. Sedotti dall'immaginazione noi giudichiamo degli oggetti non quali sono in realtà, ma quali ce li figuriamo in fantasia; e talvolta lo scienziato medesimo ne' suoi ragionamenti e nelle sue osservazioni invece di riconoscere la verità ed i fatti che ha sott'occhio, cerca un appoggio agli idoli della sua fantasia, una conferma alle sue prevenzioni , o scambia l'apparenza colla realtà. Al-

lorchè Davy scoperse il potassio, il dottore Pearson ne prese una piccola dose sul dito ed esclamò: *come è pesante*, solo perchè si immaginava che così doveva essere perchè trattavasi di un metallo, ma in realtà era vero il contrario.

Art. V.

DELLE POTENZE ESTETICHE.

Gli è cosa evidente, che l'intelligenza nostra nel pronunciare giudizio intorno gli svariatissimi oggetti conoscibili, che cadono sotto la sua apprensiva, mentre fa differenza tra le cose vere e le false, tra le buone e le cattive, di alcune afferma che sono belle, distinguendole dalle deformi. Nella mente umana l'idea del Bello sta inseparabile dalle idee del Vero e del Buono. Ora la potenza, che apprende il Bello, risplenda esso nel regno della natura o nel campo dell'arte, appellasi percezione estetica. Certo è, che non tutti gli oggetti conoscibili e sussistenti mostrano il carattere proprio della bellezza, ma quelli soltanto, che sotto forme sensibili ed aggraziate esprimono un concetto ideale armonico e concorde in ogni suo punto, sicchè il Bello si elementa di una parte esteriore e fisica, la quale apparisce ai sensi e piace, e di una parte tutta interiore e spirituale, che viene contemplata cogli occhi della mente e desta in cuore soave commovimento. Onde consegue, che la percezione estetica è facoltà d'indole intellettuale, essendo una prerogativa speciale dell'intelligenza lo apprendere l'idealità delle cose, ma che tuttavia abbisogna del ministero de' sensi a fine di cogliere la forma corporea esteriore, attraverso la quale riluce l'idea dallo spirito concepita. Percepire il bello di un oggetto non ci verrebbe fatto, se non portassimo entro la mente l'idea del Bello; laonde questa prima facoltà estetica non ci è comune coi bruti, ma è tutta propria della specie umana. I sensi corporei non valgono per sè soli ad ingenerare nella nostra mente l'idea del Bello, siccome quelli, che si arrestano alla esteriorità degli oggetti, e non hanno virtù di penetrarne l'intimo concetto, che li avviva. L'occhio animale accoglie le impressioni suscitate in esso dai vivaci colori, dai movimenti, dalla mole di un corpo, ma non giunge fino all'idea simboleggiata od espressa dall'armonico insieme di tinte, di contorni, di linee, di movimenti: onde il sensismo ed il positivismo non si chiariscono meno insussistenti in estetica di quello che siano in psicologia.

La percezione, di cui facciamo parola, riguardata nella sua forma ordinaria e primitiva, genera quella generale e comune conoscenza della bellezza, che tutti abbiamo più o meno chiara. Ma essa è suscettiva di ampia coltura e di progressivo sviluppo, e raggiunge il suo perfetto esplicamento nella ragione estetica, la quale disaminando il Bello nella

sua intima essenza, nelle svariate sue forme, nella sua efficacia psicologica e sociale, ricercandone le supreme cagioni, trasforma la notizia, che ne ha l'universale degli uomini, in una teoria scientifica, creando la disciplina estetica.

Conosciuto il Bello quale ci si presenta in un determinato oggetto, esso giunge per la via de' sensi insino al cuore, e vi desta emozioni gentili e quali lo spirito può esso solo provare. Di qui altra potenza estetica, che è il sentimento, il quale siffattamente colla percezione estetica si compenetra, che si manifestano l'uno dall'altra indivisibili. Il Bello non si sente se non è conosciuto, nè può essere appreso senzachè sia sentito, tantochè vien percepito e sentito ad un tempo. E qui sommamente importa il porre mente all'indole tutta speciale del sentimento estetico, perchè non si corra pericolo di confonderlo con altra forma del sentire, da cui essenzialmente si differenzia. Donde origina il sentimento del Bello? L'illustre scrittore inglese Burke ripete il principio generatore dell'emozione estetica dalla sensibilità organica, ossia dalle impressioni, che producono sui nostri sensi esterni le qualità fisiche degli oggetti, quali sono la forma, l'estensione, il colore, il movimento, l'odore, il suono, l'asprezza, la mollezza, l'elasticità e va discorrendo. In sua sentenza, il mondo esteriore della materia eccita nel nostro organismo due guise di impressioni, che sono o una semplice dilatazione o una contrazione nervosa. A cagion d'esempio i colori dolci e miti dilatano il nervo ottico, i vivaci e forti lo contraggono: i suoni acconciamente modulati dilatano il nervo acustico, gli acuti lo contraggono. Queste impressioni materiali generano nell'anima le emozioni estetiche, cioè il sentimento del bello, se dilatano i nervi sensorii, il sentimento del sublime, se li contraggono. Giusta questa dottrina affatto sensistica il sentimento estetico verrebbe a confondersi colla sensazione fisica cagionata dalle qualità materiali delle cose, e quindi col piacere animale dipendente dall'organismo corporeo. Che la bellezza di un oggetto mai non si mostri disgiunta dalle sue qualità corporee, le quali toccano i nostri sensi, e che le sensazioni da esse ingenerate siano o possano essere accompagnate da un certo grado di piacere o di pena, è cosa incontrastabile e vera; ma non è punto vero, che in queste piacevoli sensazioni meramente fisiche stia riposto il sentimento estetico. L'anima soavemente si commuove alla presenza del Bello, perchè attraverso le sue forme corporee esteriori, che cadono sotto i sensi, essa vede e contempla un concetto della mente, un ideale, un alcunchè di spirituale leggiadramente espresso da esse forme sensibili. È bello un oggetto, che sotto le sue forme corporee armonicamente disposte esprima e rappresenti qualche concetto della mente, qualche affetto dell'animo: ora le forme corporee si dirigono ai sensi fisici, il concetto ideale si rivolge

allo spirito: di qui si fa manifesto il profondo divario, che intercede fra il sentimento estetico e la fisica sensazione: l'uno è puro, disinteressato, spirituale, illuminato, l'altra è materiale, egoistica, animale, cieca; quello è un amore dell'ideale, una simpatia pel Vero, questa è un compiacimento dell'organismo, un desiderio dell'utile e del piacevole. Se il sentimento estetico fosse tutt'uno colla fisica sensazione, bello dovrebbe appellarsi ed essere tutto, che piace ai sensi e cagiona un'impressione gradevole; il che non è. Nessuno chiamerà bello il profumo di un garofano, il sapore di una pesca, il morbido di un guanciale, la frescura di un bagno, l'apparecchio di una mensa imbandita di fumanti vivande e di vini squisiti. Ecco il perchè non tutti i nostri sensi hanno nome e carattere di estetici, sebbene tutti siano sorgente di piaceri fisici. Il sentimento estetico adunque diversa dalla sensazione, perchè non tutto ciò, che piace, è bello, ed aggiungasi in contrario, che non tutto ciò, che è bello, piace, essendochè ci incontra talfiata in presenza di un oggetto, di uscire in questo giudizio: è bello, ma pur non mi piace, non mi torna gradevole; e tale lo giudichiamo tuttavoltachè malgrado le sue qualità e parti ordinate con certa qual armonia non ha espressione, non rivela un ideale, non parla all'anima ed al cuore, è una beltà muta. La natura del sentimento estetico di tal modo chiarita fa manifesto, che esso, del pari che la percezione estetica, non può venire spiegata quale una evoluzione o trasformazione della sensazione animale, bensì va riguardata come una potenza ingenita nell'essenza costitutiva dell'uomo.

Sentire il Bello è dato a tutti da natura; ma in alcuni questa facoltà vien coltivata mercè dell'osservazione e dello studio, rinvigorita e perfezionata mediante l'esercizio, ed assume allora una forma peculiare e più elevata, che gusto estetico si addimanda. Il buon gusto si mostra nel giudicare del maggiore o minor grado di bellezza rilucente in un oggetto, apprezzarne il valore e rilevarne i tratti più fini e delicati, e spiega la sua speciale virtù nell'artista guidandolo nella produzione delle sue opere estetiche, correggendo le intemperanze del genio e mantenendolo nel rispetto della verità, nell'osservanza dell'ordine e dell'armonia. Sempre la deficienza ed il pervertimento del buon gusto segna il decadimento delle lettere e delle arti.

Alla percezione ed al sentimento del Bello sovrasta la potenza dell'immaginazione estetica. L'immaginazione, pigliando questo vocabolo quale suona nel suo significato etimologico, è facoltà formatrice e conservatrice di immagini, e quindi pare circoscritta all'ufficio di rappresentare sensibilmente oggetti fisici individuali; ma ben riguardata nella sua intima e spirituale natura, e propriamente quale potenza estetica, apparisce d'indole assai più elevata. Poichè se dall'un lato essa abbisogna della fisica sensitività, che le somministra le immagini accoglie

a rappresentare il Bello, dall'altro partecipa della ragione, dalla quale attinge l'idea, che poi rivestita di appropriate forme sensibili e figurata esteriormente mostra l'aspetto del Bello. Di tal modo l'immaginazione estetica non solo accoppia in sè la percezione ed il sentimento, di cui abbiamo discorso, ma li solleva ad una forma più alta e più comprensiva, conoscendo non solo e sentendo il Bello, ma rappresentandolo ancora e producendolo. Mercè l'immaginativa l'artista si compone da prima in mente un ideale, poi lo incarna e lo avviva esteriormente rivestendolo di una forma sensibile, tenendo sempre rivolte ad esso ideale la mano e la mente nel processo del suo lavoro. Duplice impertanto è l'operare di questa potenza, formare un ideale tipico ed esprimerlo in sembianze corporee, sicchè facciasi manifesto ai sensi: onde consegue, che ad essere perfetta un'opera artistica importa che l'ideale sia vero e compiutamente determinato, e che la forma, che lo esprime, sia viva e corrispondente il meglio che si può al suo ideale. Alloraquando l'immaginazione estetica intenta a comporsi un ideale s'innalza sopra il mondo della realtà limitata ed imperfetta e spazia per la regione delle pure idee, mostra con ciò stesso, che essa sopravanza per natura la sensitività animale, nè può ripetere da questa le sue prime origini. A questo ideale estetico accennava Cicerone nell'*Orator*, là dove stabiliva esservi oltre tutte le cose belle, a qualunque ordine appartengano, qualche cosa di più bello ancora, che nè colla vista, nè coll'udito, nè con verun altro senso può venire appreso, ma col pensiero soltanto e colla mente abbracciato; ed aggiunge, che Fidia scolpendo la testa di Giove e di Minerva non contemplava alcuno, da cui togliesse le sembianze, bensì stava nella sua mente una forma di bellezza, nella quale riguardando dirigeva la mano e l'arte a ritrarla (Vedi l'*Orator*, pag. 3).

Riguardata nelle diverse guise del suo attuamento l'immaginazione estetica si specifica in imitativa ed in inventiva, secondochè lavora sulla realtà, che le presenta le sue naturali bellezze, o crea un bello, che non ha riscontro nella natura effettiva. Però anche nella prima di queste due forme essa non manca di certa quale originalità sua propria, essendochè l'imitazione artistica non istà nel copiare servilmente la natura, bensì nel ricostruirla, infonderle i nostri pensieri, rianimarla della nostra vita. Per ultimo se si consideri questa potenza nella forma più sublime del suo sviluppo, essa si trasforma in genio artistico, in quella guisa che la percezione estetica diventa ragione, ed il sentimento del Bello buon gusto. Di artisti più o meno valenti se ne contano in buon numero; ma i genii dell'arte sono rari, come i prodigi della natura, come gli eroi dell'umanità.

Abbiamo rapidamente discorse le potenze estetiche in se stesse, quali si mostrano nella loro generica natura, astrazion fatta dall'umano sog-

getto, a cui appartengono, e dall'oggetto loro proprio, cui sono rivolte. Ma sommamente importa lo avvertire, che in realtà non se ne rimangono così, come le abbiamo astrattamente considerate, bensì si attuano e si disvolgono in ciascuno di noi, e quivi partecipando della personalità nostra propria ed essendo implicate con tutte le altre umane potenze di natura diversa assumono forme affatto peculiari e differentissime, e rivestono tinte e gradazioni indefinite, delle quali deve l'educatore tenere poi grandissimo conto pur mentre mantengono sempre la loro essenziale natura. Il Bello da tutti si apprende, si sente, si apprezza, ma non ad un modo da tutti, bensì in guise svariatissime, secondo la tempra mentale e fisiologica della persona, il sesso, l'età, le contingenze della vita, il predominare di questa o quella potenza sulle altre; la coltura e le stesse opere artistiche ritraggono l'impronta singolare del genio, che le ha formate, onde scrisse Cicerone: « Una è l'arte della scoltura, in cui segnalaronsi Mirone, Policleto, Lisippo, ognun de' quali è dissimile dall'altro. Una è l'arte e la norma della pittura; sono tuttavia dissomigliantissimi fra di loro Zeusi, Aglaofone, Apelle (*De oratore*, lib. 3, cap. 7). » Alla individualità propria del soggetto, che possiede ed esercita le potenze estetiche, un'altra cagione si aggiunge, che le modifica, più ampia e generale, voglio dire il mondo esteriore fisico e sociale, in cui il soggetto medesimo svolge la sua vita. L'indole nazionale, il grado di civiltà, il genio del secolo, i costumi, le aspirazioni del tempo, la positura geografica, la regione abitata imprimono una fisionomia peculiare all'operare di esse potenze, e ne determinano fino ad un certo segno l'indirizzo.

Art. VI.

TEORICA DELLA VOLONTÀ.

Mercè la sensitività noi ci troviamo in rapporto colla realtà sensibile, ricevendone impressioni ora gradevoli, ora ingrate: di qui la vita del sentimento e dell'affetto. In virtù dell'intelligenza ci poniamo in relazione colla realtà intelligibile, contemplandola e determinandola: di qui la vita del pensiero e della conoscenza. Queste due vite però non esauriscono il soggetto umano tutto quanto, il quale non è nè soltanto affettivo, nè meramente contemplativo: di qui la necessità della vita operativa, la quale anch'essa fa parte integrale della natura umana ed arguisce l'esistenza di un'altra facoltà, che è la potenza del volere.

Studiando nella natura propria della volontà a fine di ricercarne gli elementi costitutivi, essa ci apparisce primamente una vera ed intrinseca attività, una energia essenzialmente causativa, per cui si producono fatti in noi e da noi, e che esclude onninamente la passività, per cui

si producono fatti in noi, non però da noi. Il volere ed il patire ricisamente si contraddicono e mutuamente si respingono quanto il comandare ed il servire. Però quest'attività non costituisce la volontà se non a condizione che sia accompagnata dalla coscienza di se medesima, per cui viene a differenziarsi dall'istinto animale, che è attività anch'esso, ma cieca ed inconscia di sè. L'attività volontaria, siccome quella, che è propria di un essere personale, non si muove a caso, bensì intende mai sempre ad un fine, che è anch'esso conosciuto, perchè oggetto di un'attività conscia di sè. Per ultimo l'attività, di cui facciamo parola, si manifesta sotto una forma affatto peculiare, che la distingue da ogni e qualunque siasi altra guisa di attività, e risiede nel determinarsi ad operare. Raccogliendo in forma sintetica questi quattro elementi ne emerge della volontà la seguente definizione: essa è la potenza, che ha il soggetto umano, di determinarsi di per sè ad operare per un fine conosciuto. Di qui si fa manifesto il rapporto, che intercede tra questa potenza e le altre due, che già abbiamo discorse. Giacchè la sensitività è facoltà *determinata* dalla realtà sensibile, l'intelligenza è facoltà *determinante* la realtà intelligibile, la volontà è facoltà *determinantesi* ad operare. Malgrado questa distinzione, volontà ed intelligenza son due potenze siffattamente unite dal vincolo sensitivo, che si compiono e si sussidiano a vicenda, essendochè la volontà non si muove se non dietro il lume della conoscenza, la quale alla sua volta se ne rimarrebbe una sterile vanità quando non fosse fecondata e tradotta nel campo della realtà effettiva, giusta il noto adagio: l'uomo tanto può, quanto sa.

Da questo concetto definitivo della volontà emergono due caratteri peculiari, che la denotano. Essa è un potere essenzialmente teleologico: ogni forza fisica ed animale opera indiritta ad un fine; ma il fine della volontà è proposto e conosciuto, è *intenzione*, rispondente all'*attenzione* dell'intelligenza. Essa è un potere essenzialmente operativo, che rivela l'eccellenza propria della persona umana, mostrandola causa vera delle sue azioni: è per così esprimermi il *potere esecutivo* di tutto l'umano soggetto, la facoltà delle azioni nel vero e più elevato senso del vocabolo, la *facoltà delle facoltà*, come ebbe ad appellarla il Damiron (*Psicol.*, t. 2, pag. 101), siccome quella, che impera su tutte le altre, ed imprime in noi il carattere dell'umanità. E veramente nessun fenomeno, che avvenga in noi, può rigorosamente pigliar nome e natura di azione, se non origina da noi come da sua cagione e principio efficiente, val quanto dire se non è *voluto*. Che se ci poniamo a rintracciare in che e come più propriamente si spieghi questo potere operativo, verremo a rilevare, che esso estende la virtù sua su tutto, quant'è, l'umano composto, e traduce in atto nel mondo della natura e della società le idee ed i sentimenti interni mercè l'organismo corporeo.

§ I.

Potere della volontà.

Il dominio più o meno efficace della volontà tanto sulla parte organica e fisiologica del nostro essere, quanto sui nostri sentimenti e passioni, sulle nostre percezioni sensitive e sulle funzioni dell'intelligenza, è verità luminosamente attestata dalla quotidiana esperienza. La sua influenza sull'organismo corporeo mostrasi anzi tutto nei fenomeni della locomozione. Gli organi del nostro corpo destinati ad eseguire movimenti stanno sottomessi all'impero della volontà; e la ragione fisiologica è evidente: i muscoli ed i nervi motori ricevono dal cervello il loro primo impulso al moto, e sul cervello appunto essa esercita la sua virtù immediata. Ai cenni della volontà il nostro corpo qua e là si trasporta all'occorrenza, la mano si muove ad afferrare questo o quell'altro oggetto, la lingua ad articolar la parola, gli occhi a guardare in questo o quell'altro senso; e talvolta noi imprimiamo alle nostre membra un determinato movimento non già per conseguire un fine particolare, come nei casi or ora citati, ma al solo scopo di esercitare ad arbitrio il potere, che abbiamo sopra di esse. Scrive a questo proposito S. Agostino: « Sunt qui et aures moveant vel singulas, vel ambas simul. Sunt qui totam cæsariem capite immoto quantum capilli occupant, deponunt ad frontem, revocantque cum volunt... Ipse sum expertus sudare hominem solere cum vellet. Notum est, quosdam flere cum volunt, atque ubertim lacrymas fundere *(De Civ. Dei*, vol. V, pag. 796) ». Con ciò non intendiamo che i movimenti muscolari siano mai sempre volontari; ma gli è evidente, che alloraquando essi sono governati dalla volontà, si succedono gli uni agli altri con certa quale regolarità e raggiungono uno scopo preordinato, mentre se si ribellano al suo impero, come incontra nelle convulsioni e negli squilibrii epilettici, si sciupano nel disordine e falliscono al loro scopo. E quest'impero della volontà sull'organismo corporeo assume una forma assai più elevata e veramente umana, alloraquando la locomozione volontaria viene adoperata ad esprimere un disegno ideale dell'intelligenza, come apparisce nella danza, nella ginnastica, nell'evoluzione militare e nella mimica, che sono un sistema, ossia un intreccio ordinato di movimenti ideato dall'intelligenza e proposto e rivolto dalla volontà ad un fine determinato. A tutti poi sono noti gli esercizi dei prestidigitatori, degli equilibristi e dei giocolieri di piazza.

La volontà può esercitare certa quale influenza anche sui movimenti del cuore rallentandoli o sospendendoli sotto forma di morte apparente e letargia. Braid e Carpenter studiando la sospensione prolungata della

vita presso i Fachiri osservata in modo autentico dagli ufficiali inglesi e dai medici, avvisarono che debbasi attribuire ad uno sforzo di volontà, che concentra tutta l'attenzione sopra un soggetto di meditazione. S. Agostino riferisce un fatto di letargia volontaria nel *De Civitate Dei*, edit. 1596, vol. V, pag. 796; ed un fatto consimile adduce Macnish nella sua opera *The philosophy of sleep*, 1836, pag. 231. Anche certi fenomeni della vita organica possono sino ad un certo segno soggiacere al dominio della volontà. A nostra posta noi moderiamo il movimento respiratorio perchè serva alla libertà della parola, e rallentiamo il meccanismo de' polmoni quando ci occorre di ascoltare attentamente suoni o parole, che c'interessano, o fiutare a lunghi tratti odori che ci piacciono, mentre adoperiamo in contrario quando vogliamo respingere un odore sgradevole. La nutrizione anch'essa, sebbene soggetta a leggi fisiologiche, tuttavia quanto alle condizioni ed ai limiti delle sue funzioni sottostà al potere della volontà, la quale mettendo in moto gli organi relativi somministra l'alimento determinandone la qualità e misurandone le proporzioni e talfiata sottrae al corpo il necessario sostentamento ed anche il riposo per adempiere le imperiose esigenze dello spirito.

Insieme cogli organi del corpo e colle funzioni della vita organica anche la vita sensitiva animale manifesta la sua dipendenza dal potere volontario, il quale spiegando un' immediata ed efficace influenza sulla massa cerebrale suscita e determina nell'organismo sensazioni corrispondenti. Il diverso stato fisiologico e patologico, in cui versiamo, ripete in parte la sua origine dalla forza della volontà. Il Warlomont nel suo rapporto su *Luigia Lateau* narra di un celebre medico della provincia di Anversa, che poteva ad ogni ora del giorno ed in qualsivoglia parte del corpo produrre a volontà un dolore più o men vivo di variabile intensità, che dalle articolazioni raggiava in tutte le parti inferiori del membro corrispondente, dalla regione cervicale a tutta la testa, dalle reni verso l'addome. Bouisson nel suo *Traité théorique et pratique de la méthode anesthésique*, pag. 230, adduce il fatto di un giovane soldato, che simulò una malattia a fine di sottrarsi al servizio militare, e che sottoposto all'azione di un anestesico fu talmente arbitro della sua volontà da non lasciar trapelare alcunchè di compromettente. L'impero della volontà sul movimento delle fibre cerebrali ed il suo costante rapporto collo stato fisiologico e patologico del cervello ci chiariscono come la sua energia valga a ristaurare la salute del corpo arrestando il progresso del morbo o promuovendone la guarigione mercè una vigorosa ed intensa risoluzione, ed a prevenire o mitigare le conseguenze di un imminente disordine fisiologico. L'uomo, che si abbandona ad un eccesso di bevanda, col fermo proposito di non cadere nell'ubbriachezza, riesce a ritardare il momento, in cui essa lo incoglie, o dominarne gli effetti. Che più? Il

sacrificio spontaneo e generoso, che l'eroe fa della propria vita in omaggio di un sublime ideale, è il più splendido e decisivo argomento dell'impero della volontà sull'organismo corporeo.

La volontà mostra la sua potenza altresì sulla fisionomia esteriore del volto mascherandola ed atteggiandola sì, che essa mentisca gli interni sentimenti e pensieri. Ogni emozione e movimento interno dell'anima va naturalmente ad esprimersi ed improntarsi nei tratti del viso con tale spontaneo impulso, che ci costa assai fatica il reprimere o falsarne la manifestazione. Eppure la forza della volontà riesce a mentire coi moti della fisionomia ai sentimenti, che si agitano dentro di noi. Gli adulatori, gli intriganti, i traditori, i subdoli e raggiratori, segnatamente poi i grandi attori di commedie sono talmente destri nell'arte dell'infingere e del dissimulare, che esprimono esteriormente sotto ingannevole apparenza sentimenti ed affetti, che non hanno provato mai, e nascondono i disegni, che covano nell'intimo della coscienza, o le passioni, che fremono dentro dell'anima.

I fenomeni del magnetismo animale, dell'ipnotismo e dell'estasi manifestano anch'essi la virtù della facoltà volitiva, e porgono alla psicologia ed alla fisiologia argomento di nuove e rilevantissime meditazioni. I cultori della scienza e dell'arte magnetica in generale riconoscono in tali fenomeni due cause distinte, che sono il fluido magnetico e l'energia della volontà; nè mancano fra di essi chi attribuiscono alla volontà la precipua cagione e sostengono che questa esercita un'azione positiva sul soggetto paziente sottoposto all'influenza magnetica, la quale tanto meglio riesce quanto più la volontà del magnetizzatore viene espressa con fermezza ed energia. Girolamo Cardano narra di sè, che « Quoties volo, extra sensum quasi in extasim transeo (*De rerum varietate*, lib. VIII, cap. 43) ». Pur nello stato ordinario del sonno e del sogno naturale non manca affatto il potere volontario, come lo prova il fatto di chi si sveglia a volontà.

Non meno dell'organismo corporeo e delle funzioni fisiologiche soggiacciono all'influenza della volontà i sentimenti dell'animo, gli affetti e le passioni. A tal uopo giova anzi tutto avvertire, che i sentimenti, quando si considerino in rapporto colle sensazioni animali, hanno con queste (come già venne chiarito a suo luogo) un'intima corrispondenza per cui insieme si compenetrano e si svolgono senza punto confondersi; riguardati poi nella natura spirituale loro propria, importano come essenzial condizione la conoscenza intellettiva degli oggetti, che suscitano nel nostro spirito una gradevole o molesta impressione. Di qui già apparisce, come la volontà possa spiegare la sua efficacia sui sentimenti, siccome quella, che tanto può sulle sensazioni corporee, come ci venne veduto testè, e sulle funzioni dell'intelligenza, come verrà chiarito fra

breve. Certo è che i sentimenti sorgono spontanei dall'intimo dell'animo ogni qual volta ci troviamo in presenza di certe sensazioni, oppure la nostra mente si posa su certi oggetti, che rispondono alle nostre aspirazioni; certo è che il cuore ha i suoi slanci amorosi ed i suoi repentini sgomenti: ma non è men certo, che la volontà vale assai a procacciare o rimuovere le cagioni, da cui essi rampollano, a governarli, quando si manifestano, affievolendoli o rinforzandoli. Fonte copiosa di squisite emozioni sono la scoperta del Vero, la presenza del Bello, la realtà del Buono; ed è pure la volontà, che muove lo spirito all'indagine della recondita verità, alla contemplazione della peregrina bellezza, al compimento del bene morale. In mezzo alla folla delle impressioni del momento essa le une abbandona siccome indifferenti, le altre accoglie siccome interessanti: le gioie passate mercè la memoria risuscita e rinverdisce, i dolori cerca di seppellir nell'oblio: chiede all'immaginazione emozioni, che ci sono negate dal mondo della realtà incresciosa, scolorita e fredda; e quando un amore infelice o colpevole ci affatica l'anima od una malnata passione tiene incatenato in ignobile servitù tutto il nostro essere, la volontà interviene e soccorre lo spirito a consumare il sacrificio di quell'amore, a rompere gli anelli di quella ignominiosa catena. Che se si ha riguardo a quelle passioni, che sono suscitate da oggetti esteriori, e si sfogano in subitanei movimenti della persona rivolti a quegli stessi oggetti, quali la collera, il timore, la vendetta, il risentimento, allora la volontà sorretta dalla riflessiva ragione si adopra a rattenere i primi movimenti della passione e talvolta riesce a dominarla disciplinando i moti ribelli del corpo, come si legge di Platone in atto di batter lo schiavo.

Rimane a considerare il potere della volontà sulle percezioni de' sensi esterni e sulle funzioni dell'intelligenza, ed agevolmente se ne intenderà la ragione, quando si avverta, che l'attenzione della mente è condizione principalissima all'acquisto del maggior numero possibile di cognizioni solide, ampie e veraci. Ora l'attenzione è un atto imperativo della volontà, la quale raccoglie la tensione del cervello e la virtù del pensiero sopra un determinato oggetto sicchè non divaghino fra la dissipazione di immagini e di idee importune e disturbatrici. Mercè l'attenzione la volontà muove a sua posta e dirige l'intelligenza nel suo processo e per tale rispetto fassi per così dire arbitra della verità e dell'errore e dispone della nostra ignoranza o del nostro sapere. L'attenzione volontaria opera tanto sulle percezioni de' sensi esterni, quanto sulle funzioni più elevate dell'intelligenza. Riguardati in se stessi i sensi sono di loro natura passivi, essendochè alloraquando sono aperti all'influenza degli oggetti esterni non possono non riceverne l'impressione, epperò le percezioni, che ne conseguono, spuntano necessarie, spontanee, naturali, e quindi

sfuggono al dominio della volontà, quale sarebbe l'impressione e la percezione di un suono, che ferisca il mio orecchio aperto a sentirlo. Ma quando la volontà interviene a governare il loro esercizio, acquistano un'energia speciale e certa quale virtù attiva, per cui diventano capaci di più ampio sviluppo e procacciano nuove e più precise notizie intorno alla presenza ed alla natura degli oggetti sentiti. La visione ad esempio quale sussegue all'impressione fortuita dell'oggetto esterno sull'occhio, è niente più che una percezione confusa, inavvertita e superficiale; ma se vi si presenta la volontà, l'occhio da prima passivo e quasi abbandonato alla ventura si anima e rivolge tutto se stesso sopra l'oggetto, ne accoglie più viva e più svariata l'impressione e riesce ad una percezione più fedele e più comprensiva; il semplice *vedere* si trasforma in *guardare* che è appunto l'azione dell'occhio diretta dalla volontà e rivolta ad uno scopo premeditato. In guisa simigliante l'udito signoreggiato dalla volontà convertesi nell'ascoltare, il tatto nel palpare e toccare, l'odorato nel fiutare, il gusto nell'assaporare, e di tal modo l'attenzione volontaria solleva tutti i sensi esterni ad una perfezione, a cui non giungerebbero per loro virtù, rendendoli capaci di percezioni più intime e meglio rispondenti alla realtà. E qui non sarà fuor di proposito il notare la secreta influenza della volontà sul senso visivo in certi stati psicologici straordinarii e segnatamente nei fenomeni del sonnambulismo magnetico.

Il Cardano nell'opera e nel luogo testè citati scrive di se medesimo: « Cum *volo*, video quæ *volo*, oculis, non vi mentis: velut imagines illas de quibus dixi, cum infans essem, me vidisse... moventur autem perpetuo quæ videntur imagines. Itaque video lucos, animalia, orbes, ac quaecumque cupio ». Taddeo Dei Consoni nella sua opera *L'essenza e la spiritualità dell'anima dimostrate dai fatti del magnetismo*, a pag. 209-302, ricercando la ragione della lucidità magnetica, ossia della seconda vista, la addita nella forza della volontà, la quale adopera il fluido nerveo luminoso per rischiarare gli oggetti e riverberarne l'immagine negli occhi dei sonnambuli.

Che se dalle infime percezioni proprie dei sensi esterni noi assorgiamo alle supreme funzioni razionali proprie dell'intelligenza, anche qui l'influenza della volontà non si mostra meno efficace. Essa non giunge di sicuro sino a mutare la tempra mentale di una persona, od a convertire una mediocre ed ordinaria intelligenza in un genio sublime, ma ben può imprimerle questo o quell'altro indirizzo, dirigerne il processo, sorreggerla nel suo laborioso cammino, applicarla al culto di una scienza anzichè di un'altra, raccoglierne le forze intorno a quel genere di lavoro intellettuale, che meglio risponde alle nostre attitudini personali. Arroge, che l'osservazione, la memoria, la riflessione, il ragionamento e le altre funzioni razionali più elevate ricevono dalla volontà il

loro impulso, e con essa inforzano od illanguidiscono. La verità stessa ad essere accolta dentro dell'animo attende il consenso della volontà, la quale talvolta le fa violenza ed impugna l'evidenza medesima: non c'è forza di ragionamento, che valga a persuadere chi *non vuol* essere persuaso. Per ultimo giova ricordare, che taltiata le più sorprendenti scoperte e gli splendidi risultati nel campo delle scienze e delle arti sono in gran parte dovuti ad un voglio imperioso, persistente, indomabile, come il *volli* dell'Alfieri.

Malgrado l'amplissima cerchia fin qui disegnata, in cui la volontà spiega la sua influenza, sonvi tuttavia certi confini irremovibili, a cui essa necessariamente si arresta. L'organismo corporeo, il sentimento e l'affetto, la percezione sensitiva e l'intelligenza hanno ciascuno una natura costitutiva loro propria, che permane inalterabile, e leggi costanti, a cui non possono contrastare, e contro questa natura e contro queste leggi la volontà non può nulla, e vi si ferma come a' suoi limiti naturali. Invano essa comanderà ad un membro paralizzato di muoversi, ad un polmone viziato di respirare liberamente, al sangue gelato per lo spavento di scorrere, ad un cuore apatico di commuoversi per le sventure altrui, al senso visivo del corpo di contemplare il Bello ideale, di intuire il Vero assoluto. Anche in quegli stati fisiologici speciali, in cui l'azione de' sensi e della locomozione rimane più o meno lungamente sospesa, come nell'assopimento morboso, la volontà si chiarisce impotente a richiamare l'organismo alle sue funzioni normali (1). Di qui si rileva qual giudizio abbiasi a portare intorno il divulgatissimo adagio: *Volere è potere*. Occorre distinguere per bene i sensi assai differenti, di cui è

---

(1) Il Chricton riferisce il fatto di una giovine donna caduta in letargia e già calata nel feretro, dove la volontà assiste all'organismo morente e lotta invano per arrestare la vita, che fugge. « Nel giorno de' suoi funerali si venne a cantare le esequie davanti alla porta della sua dimora. Essa aveva coscienza di quanto succedeva intorno a lei e sentiva i suoi amici lamentarsi della sua morte. Si accorgeva che veniva inviluppata in un lenzuolo e calata nella bara; ne risentiva un patimento di spirito indescrivibile. Voleva gridare, ma il suo spirito non aveva veruna influenza sul proprio corpo. Le riusciva assolutamente impossibile di tendere le braccia, di aprire gli occhi, di gridare, malgrado i suoi continui sforzi. L'angoscia interiore, che risentiva, toccò il suo estremo, allorchè intese cantare gli inni e giunse il momento di chiudere il coperchio del feretro. Il pensiero di essere sepolta viva fu il primo a ridestare l'attività dello spirito e concederle di reagire sul suo corpo. Fino al momento, in cui si stava per mettere il coperchio, si segnalò sul corpo un sudore, che divenne sempre più notevole. Poi si vide prodursi una specie di convulsione nelle mani e nei piedi. Alcuni minuti dopo la giovane donna diede segni evidenti di ritorno alla vita, aperse gli occhi e mandò un grido tale da schiantar l'anima (*An inquiry into the nature and origin of mental derangerement, comprehending a concise system of the physiology and pathology of the human mind*; 1798, tom. 2, pag. 87) ».

suscettivo, a fine di coglierne il vero concetto e dissipare ogni equivoco. Esso è sempre ed assolutamente vero nell'ordine morale, dove *si vuole ciò, che si puote*, inquantochè tutti possono essere onesti purchè lo vogliano. Nell'ordine scientifico, artistico ed economico esso è vero a questa sola condizione, che si voglia quel solo, che si può. È vero in genere, quando si voglia significare la grande influenza della volontà su tutte le manifestazioni della vita umana nei limiti testè segnati. È assolutamente falso nel senso, che il nostro potere esecutivo adequi il nostro volere.

§ II.

L' operare della volontà.

Contemplando la volontà nel suo continuato processo, si rileva come essa primamente si disponga ad operare, poscia deliberi, quindi si risolva, per ultimo eseguisca. Essa esordisce dalla *disposizione*, che è un rivolgersi dello spirito ad una determinata azione, la quale susciti e metta in moto l'attività sua. Se non si è ben disposti, o, come noi Italiani diciamo, *invogliati*, nulla mai s'imprende di buono, non si riesce mai a capo di nulla. La disposizione segna l'atteggiamento particolare della volontà prima di spiegare il suo potere in qualche atto determinato; laonde essa è nulla più che una mera e semplice velleità, la quale non appena spuntata, può venire subitamente dissipata dal più lieve incidente, è un'azione appena incoata ed ancora involta nel proprio germe, il quale a crescere e maturare abbisogna di essere dalla volontà coltivato, è l'inizio del processo volitivo, che attende il suo sviluppamento ed accenna al risultato finale.

Dacchè la volontà si mantenne un cotal poco disposta a qualche azione, allora fa passo a deliberare, se il suo *vorrei* oscillante abbia a tradursi in un *voglio* fermo ed esplicito. Essa si fa a rendersi conto della velleità, che ha provato, e tutta si raccoglie nell'esame dell'azione, a cui si sente disposta, e nell'indagine del partito, a cui appigliarsi, chiamando all'uopo l'intervento delle altre potenze spirituali, che stanno soggette al suo imperio. Illuminata dai pronunciati della riflessione, guidata dalla voce della coscienza, la volontà discute le ragioni, che consigliano una determinata azione, segna lucido e netto lo scopo finale, a cui va ordinata, chiama a ragionata rassegna i mezzi più acconci al fine, tien conto delle difficoltà, che potrebbero contrastarlo ed avvisa ai necessari provvedimenti, misura le proprie forze, se valgono al proposto intendimento e determina il momento più opportuno per entrare in campo. Il punto della deliberazione più travaglioso sta nella lotta tra i contrarii motivi, che si contendono il trionfo: l'interesse ed il dovere, la legalità esteriore e l'onesta coscienza, la costumanza e l'onore traggono in sensi op-

posti il nostro volere, il quale dura assai fatica a riposare in un proposito stabile e definitivo.

La deliberazione è compiuta: l'azione sta disegnata tutta quanta davanti allo spirito nell'unità del suo fine e nella varietà de' suoi mezzi, negli aggiunti, che la accompagnano e nelle conseguenze, che ne germogliano. Allora succede la risoluzione della volontà: lo spirito si determina ad operare, suggellando la deliberazione con un *voglio* imperioso e risoluto; voglio l'azione quale l'ho formolata e proposta in tutta l'integrità del suo insieme riconoscendola come un portato della mia attività volontaria. Così la risoluzione segna il punto culminante di tutto il processo della volontà, il quale si chiude colla esecuzione, ciò è dire col tradurre nell'atto esteriore l'interna deliberazione del volere. Nella risoluzione apparisce di già il carattere morale e la responsabilità dell'umano operare, essendochè lo spirito umano ha già pronunciato il suo *voglio*, e, sebbene si rimanga ancora nei penetrali della coscienza, pure ne debbe rispondere in faccia a se medesimo ed in faccia a Dio. La moralità stessa propria della esecuzione ossia dell'atto esteriore si radica in quella della risoluzione, da essa fluisce, con essa cresce o scema e verrebbe a cessare del tutto, quando non fosse più sorretta dall'intenzione, ossia dall'interiore energia del volere.

I successivi momenti del processo volontario or ora divisati chiariscono vie meglio la natura essenzialmente operativa della volontà, essendochè l'azione apparisce, sebbene sotto forme diverse, in tutti e singoli gli stadii del suo sviluppo. E veramente la disposizione è l'azione, che presentasi allo spirito sotto forma di semplice e mera velleità; la deliberazione è anch'essa l'azione, che si sta disegnando dalla riflessione sotto forma di proposito; la risoluzione è ancora l'azione, ma decretata e proposta; per ultimo l'esecuzione è l'azione medesima tradotta dall'interiorità della coscienza nell'esteriorità del fatto e recata a compimento. Questi momenti del processo volontario non solo si succedono distinguendosi l'uno dall'altro, ma hanno fra di loro un vincolo di continuità, che insieme li connette per guisa da assumere l'uno dall'altro forma, indirizzo e valore. Infatti poniamo che la disposizione sia assai fiacca e passeggera, allora appena è che la volontà si ponga a deliberare; mentre se ha in sè alquanto di energia e di fermezza, genera la deliberazione. Ancora più intimo ed efficace mostrasi il legame tra la deliberazione e la risoluzione.

§ III.

La libertà del volere.

Libertà o schiavitù? È questo il perpetuo dilemma, intorno al quale si svolge il dramma della nostra vita intima e la storia dell'umanità.

Il mondo della natura è dominato dalla fatale necessità della materia, il mondo umano è governato dalla libera attività dello spirito. Il sentimento della nostra libertà personale è un fenomeno psicologico, che sta in fondo di ogni coscienza individuale, è un fatto storico, che accompagna la vita sociale di ogni nazione. Per poco che si raccolga in se medesimo, ognuno si accorge di possedere una individualità sua e la afferma in faccia a sè, di fronte alla natura; sente di essere un'attività vivente, dalla quale erompe una serie incessante di pensieri, di concetti, di desiderii, di atti tutti suoi propri. La coscienza personale è l'io individuo, il quale si riconosce di essere lui, e non altri, e dice a sè medesimo: io appartengo a me stesso, io voglio, io penso, io sento, io opero e domino il mio operare. Questa coscienza del nostro libero dominio si sveglia in noi più viva e più potente nei momenti più gravi e più solenni dell'esistenza, in cui ci tocca di lottare contro forze nemiche, le quali attentano alla nostra indipendenza personale o ci troviamo in faccia a qualche avvenimento, nel quale siano implicate le sorti del nostro avvenire. Allora è, che raccolti nell'intimo di noi stessi chiamiamo a consiglio le nostre potenze, misuriamo le nostre forze, interroghiamo il passato, ci componiamo nell'animo un nuovo ideale, e con un *voglio* imperioso sorgiamo a rassicurare i nostri destini. Il fatto psicologico, che qui io noto, è verità fulgidissima, che illumina della sua luce tutto il mondo interiore dell'anima: esso porge al moralista ed al filosofo argomento di studi i più profondi, di meditazioni le più sublimi, esso fornisce la trama, su cui lo scrittore di romanzi e di novelle ordisce le pagine più attraenti e splendide de' suoi lavori, esso costituisce il nodo vitale di un componimento drammatico, dove la potenza del carattere personale si mostra in mezzo al conflitto degli avvenimenti ed all'antagonismo delle passioni.

Il mondo delle nazioni manifesta anch'esso non meno viva e persistente la coscienza di quell'attività volontaria, che ognuno sente nell'intimo dell'animo ed esercita nella breve cerchia della sua vita individuale. La storia delle genti umane nella lunga sequela de' secoli è tutta quanta una continua affermazione della propria libertà politica e civile, una protesta contro la schiavitù. Popolo non v'ha che non veneri la santità del diritto, non detesti la brutalità della forza, che non apparisca geloso custode della sua nazionale autonomia, e non si mostri pronto a difenderla sino all'eroismo, sino al sacrificio: come pure non evvi guerra giusta, legittima, ragionevole se non quella sola, che si combatte per redimerci dall'oppressione straniera. Uno Stato per quantunque incivilito, il quale pur trovandosi libero di sè va ad accamparsi col ferro in pugno in terra non sua contro il volere altrui, commette un attentato contro il diritto delle genti, e contro quella civiltà medesima di cui si onora.

a) *La libertà del volere e la scuola positivistica.*

La persona adunque, vuoi individua, vuoi collettiva, sente di essere un'attività conscia di sè ed arbitra del suo operare, una forza morale, che si muove all'atto non per esteriore costringimento, ma per intrinseco impulso intelligente e libero. È questo un fatto, che posa indestruttibile sulla testimonianza della coscienza individuale e sulla storia perenne dell'umanità. Pure (e chi nol sa?) una scuola contemporanea, risuscitando antiche teoriche sotto forma di novità, è sorta a sentenziare in nome della scienza, che il sentimento della nostra libera attività personale è una volgare illusione, una vana credenza, la quale non regge ad una critica seria e razionale. A sentire i seguaci di questa scuola, tutto porta l'impronta di una irrefrenabile necessità, la quale domina assoluta il processo logico delle idee, non meno che l'operare effettivo delle esistenze. Non vi sono due diverse guise di esseri, proprie le une della vita fisica, le altre della vita morale, bensì le leggi inflessibili, che governano fuori di noi i fenomeni dell'universo sensibile, quelle medesime determinano in noi in modo irresistibile il pensare, l'intendere e l'operare, sicchè non sono io, che voglio ed opero per deliberato proposito, ma è la natura che agisce in me di questo o di quel modo, perchè sospinta da tale o tal altra forza. Tutto adunque avviene per impeto di forze naturali, che concorrono verso un dato punto, ogni fenomeno è determinato da una virtù motrice posta fuor di noi, e non dentro di noi. Noi siam quel che siamo, in grazia della natura esterna, da cui attingiamo la vita e che determina la nostra individualità singolare, epperò la ragione scientifica del nostro essere va rintracciata non già dentro di noi mercè l'intuizione interiore e la riflessione trascendentale, bensì fuor di noi nella natura mercè il metodo dell'osservazione sensibile e dell'induzione sperimentale, sicchè la psicologia, come scienza filosofica distinta, non ha più ragione di esistere, ma deve rientrare nella fisiologia e con questa confondersi. I fenomeni naturali egualmente che gli atti umani si succedono intrecciandosi quasi anelli di una catena costrutta dalla mano medesima della necessità, cui nulla resiste: ogni fenomeno è fatalmente suscitato da quello, che lo precede, come ogni atto è irrepugnabilmente determinato da una forza estrinseca all'essere operante; e se un qualche divario è da riconoscersi tra i fatti fisici ed i fatti psichici e mentali, esso va tutto riposto in questo, che l'uomo ha coscienza della necessità, a cui irresistibilmente soggiace, mentre la natura non ne ha conoscenza di sorta.

Tutta questa dottrina della scuola positivistica va a raccogliersi in questa formola: Tutti gli uomini nascono e vivono senza volontà propria, e sono trascinati in giro in un vorticoso abisso, dove non si discerne nè principio, nè fine. Quali siano le conseguenze, che quinci logicamente

discendono in riguardo alla responsabilità, al diritto ed al dovere, alla vita morale, alla dignità personale del genere umano, ognun le vede da sè. La responsabilità diventa una vana parola, giacchè non consente ragione, ch'io abbia a rispondere di un'azione, la quale non è mia: al diritto sottentra la forza irrefrenabile; il dovere, che è atto di uno spirito libero, scompare in faccia al costringimento esteriore: la vita umana perde la sua impronta morale: le persone e le cose valgono tutt'uno. In mezzo all'universale meccanismo di fenomeni, che si succedono, si riurtano e si collidono, il pensatore deve contemplare colla massima indifferenza ed apatia i delitti più atroci, le scelleraggini più mostruose, le più spaventevoli catastrofi della storia umana, perchè sa, che tutto è determinato da indestruttibile necessità. La logica non piega. Se mai ti esce di bocca una promessa od un giuramento, tu mentisci all'aspettazione altrui, perchè disponi di cosa, che non è in tuo potere: e se, pur non credendo alla santità del giuro, solennemente lo proferisci per semplice convenienza onde aprirti la via al trionfo de' tuoi principii, allora mentisci a te medesimo, perchè di veramente tuo non hai proprio nulla, neanco la volontà di tradurre in atto i tuoi disegni: l'evento da cui dipende la vittoria o la sconfitta di un principio ideale è preparato da una forza esteriore, che non è la tua; e quell'evento rientra in quell'indissolubile intreccio di vicende universali, che nel suo perpetuo movimento trascina te medesimo, e contro cui ti mostri impotente affatto. Hai tu forse in animo d'imprendere una discussione scientifica per diffondere i tuoi principii e raffermarli contro chi li impugna? Ma dacchè non sei arbitro del tuo proprio pensiero tanto da dominare a tuo senno la discussione, imprimerle un determinato indirizzo, ordinarla ad un fine preconcepito, che ne avverrà? Tu discuterai non se vorrai ed in quel modo che ti consiglierà l'indipendenza del pensiero, ma discuterai se e come vi ti trarrà la forza esteriore, che ti sovrasta e ti domina, sicchè la discussione tra due menti ti porge l'immagine dell'urto tra due palle sospinte da forze opposte. Oppure stai forse deliberando intorno a qualche particolare intrapresa? Ma dacchè non ti è consentita la scelta di operare o restartene inerte, di agire così e così, od altramente, altro non ti rimane, che abbandonarti alla corrente della necessità universale, rinunziando ad ogni deliberato proposito.

Così ci troviamo nel bel mezzo di una contraddizione la più profonda. Dall'un lato la coscienza suffragata dal consenso universale dell'umanità afferma, che io sono un'intelligente e libera attività, dall'altro una scuola informata dal positivismo mi nega ogni dominio di me medesimo, assoggettandomi ad una inflessibile necessità, che soggioga la natura tutta quanta. Spetta alla critica disaminare il valore delle ragioni, colle quali questa scuola, che pure si proclama fondata sui fatti, pretende di rigettare

fra le illusioni il gran fatto del sentimento, che tutti abbiamo della nostra libertà personale. E qui giova ricordare che il determinismo, voglio dire il sistema in cui l'io umano non è principio e cagione delle sue manifestazioni, ma è necessariamente determinato negli atti suoi da una forza esteriore, non sorse ora soltanto dal positivismo contemporaneo, ma già più volte si mostrò sotto forme diverse attraverso lo sviluppo del pensiero filosofico, e sempre si sentì colpito dagli assalti formidabili della critica. Mi basti ricordare nella storia della filosofia antica le due opposte scuole ioniche, la meccanica e la dinamica nella storia della filosofia moderna i due potenti pensatori Spinosa e Leibnitz. La scuola meccanica della Ionia concepiva la natura universale siccome una semplice estensione infeconda ed inerte, e spiegava tutti i fenomeni dell'universo mercè il mero cangiamento dei rapporti esteriori nello spazio, mentre la contraria scuola dinamica riguardava la natura come una forza vivente che si manifesta sotto forme diverse, e riconosceva nei singoli esseri altrettante realtà individue dotate ciascuna di un' energia interiore sua propria. Il determinismo psicologico che giaceva implicato nella filosofia della natura professata dalla scuola meccanica della Ionia, apparve disvolto in forma rigorosamente scientifica nella teoria filosofica di Benedetto Spinosa. Rinnovando dall'un lato il concetto dell'antica scuola meccanica, dall'altro precorrendo i più eminenti positivisti dei giorni nostri, il filosofo olandese applicò agli spiriti le leggi de'corpi, il movimento locale, e trasmutando la metafisica in fisica, la psicologia in meccanica, compose dell'universo un sistema di cose, dove la necessità impera assoluta con inflessibilità geometrica. L'uomo rimane schiavo della natura universale, un ordigno fatalmente implicato nella gran macchina mondiale, un automa in balìa delle forze esteriori: « il credersi (l'uomo) libero è un sognare ad occhi aperti: e tale non si crederebbe, se egli conoscesse le cause esteriori, che lo determinano. » Sorse ad impugnare con validissima critica questo sistema Guglielmo Leibnitz, il quale oppose alla meccanica spinosiana la dinamica della vita.

Contro Spinosa, che pretendeva di spiegare la natura e l'umanità mercè il solo movimento locale, egli giustamente osservava, che il moto riguardato in se stesso ed in astratto, cioè come cangiamento di posto, è ben poca cosa in realtà; che esso suppone la forza, come cagion prossima del cangiamento; e che la forza ha ben più di realtà, che non il movimento, ed è fondata in un soggetto esistente, ossia in una sostanza o monade, sicchè ciascuna monade possiede per suo carattere costitutivo l'attività interiore, ossia una energia spontanea, che è principio unico e causa esclusiva de' suoi cangiamenti. Ed egli tenne in sì alto concetto l'attività ingenita a ciascuna monade, che trascese sino a proclamarla indipendente da ogni influenza esteriore, sicchè ogni sostanza senza punto

comunicare con verun'altra trae dall'intimo del suo essere tutto quanto il processo del suo sviluppo.

b) *Critica del determinismo positivistico.*

Mi è parso conveniente all'argomento il ricordare la dottrina meccanica dell'antica Ionia e di Benedetto Spinosa, siccome quella, che ora risorge trasformata nella scuola positivistica del nostro tempo, la quale non riconoscendo altra scienza, se non quella, che investiga sola la natura, ne conchiuse alla necessità universale siccome principio reggitore di quanto esiste. Esordire dai fatti e risalire alle leggi, ecco i due termini estremi, entro ai quali questa scuola strinse tutto il processo della scienza. Qui dimora il carattere distintivo della medesima; ma qui appunto la critica rivolge i suoi colpi, che non cadono certamente a vuoto, mostrando come essa sia combattuta da un' intrinseca contraddizione in riguardo a' due punti fondamentali, su cui s'appoggia, i fatti e le leggi.

E di vero essa altamente proclama che la scienza deve attingere dall'esperienza i materiali del suo lavoro e raccogliere tutte le sue indagini sovra il solo mondo dei fatti; e poi respinge fra le illusioni un fatto solennissimo, che si mostra continuo in fondo ad ogni coscienza individuale, in ogni periodo della storia dell'umanità, il sentimento della nostra libera attività personale. Voi dunque supponete che due guise di fatti possano darsi, gli uni reali e veri, oggetto della scienza, gli altri illusorii, chimerici, apparenti, e sia pure così: ma questa semplice distinzione contraddice ad uno dei principii fondamentali della vostra dottrina. Poichè a sincerare i fatti veri e reali dagli illusorii ed apparenti occorre un criterio, che nessun positivista ci ha mai ammannito, nè lo potrebbe senza uscir fuori dal proprio sistema, essendochè criterio siffatto vuol essere una verità superiore ai fatti medesimi. La contraddizione spunta non meno ricisa anche dall'altro de' due termini sovraccennati.

La scienza (voi dite) dai fatti per bene osservati ascende alla ricerca delle loro leggi; e bene sta; ma al disopra delle molteplici leggi particolari corrispondenti alle diverse categorie di fatti stanno leggi universalissime, le quali governano il processo del pensiero nella contemplazione della realtà, e fra queste primeggiano i due massimi principii di sostanza e di causa. Or bene questi due supremi principii, senza la cui virtù il pensiero non potrebbe muovere un sol passo nell'immensa via del sapere sono misconosciuti dai nostri positivisti, pur mentre essi assegnano per supremo compito alla scienza il ricercare le leggi direttive dei fatti. Poichè in loro sentenza nessun essere opera per virtù propria, ma è necessitato ad operare così e così da un altro essere, e questo da un altro e via via, sicchè nessuno è cagione efficiente degli atti suoi, tutti sono effetti di una causa, che si perde in un abisso e non si ritrova mai.

Entrambi questi principii non governano soltanto il processo del pensiero, ma lo svolgersi medesimo della realtà, poichè un fatto qualsiasi importa un essere, ossia una sostanza, a cui appartenga, ed una forza ossia una cagione efficiente che lo produca. Un fenomeno o un cangiamento senza una sostanza, in cui avvenga, involge contraddizione, come è pretto assurdo un fatto, che spunti dal nulla senza una forza, che lo cagioni, insita alla sostanza. Alla luce di questi due incontrastabili principii universali noi imprenderemo a disaminare il meccanismo della moderna scuola positivista.

In fondo ad ogni realtà effettiva dimora un'energia, che differentemente si atteggia ed a differenti effetti si risolve secondo la diversa specifica natura dell'essere, a cui appartiene. È attività la forza motrice attribuita ai corpi naturali; attività la virtù plasmatrice degli organismi vegetali; attività l'istinto, che governa la vita animale del bruto. Dacchè adunque la natura tutta quanta mostra una potenza differentemente operativa nelle differenti specie di esseri, perchè non si vorrà riconoscere anche nell'umano soggetto un'attività quale conviensi alla sua razionale essenza, val quanto dire un'attività non già cieca e fatale, bensì libera e conscia di sè? Perchè riguardare l'individualità nostra siccome un mero e passivo risultamento di fenomeni, che meccanicamente si succedono fuori di noi, mentre le eccitazioni esterne non creano la diversa energia interiore propria degli esseri, ma la presuppongono e si conformano al suo spontaneo sviluppo?

Il principio di causalità va riconosciuto come legge universale di tutta la natura, e non dimezzato o illogicamente compresso: l'essere è essenzialmente attivo; se ogni realtà sostanziale è attività efficiente, anche l'umano individuo possiede una virtù causativa che è, quale conviensi alla sua natura, attività razionale, epperò specificamente distinta da ogni altra.

Non senza accorgimento mi venne pronunciato, che la libera e conscia attività propria della persona umana si differenzia non di grado soltanto, ma di essenza da ogni altra specie di attività, che riscontrasi negli esseri irragionevoli.

È questo del nostro tema un punto importantissimo, siccome quello, che tocca la dignità della specie umana ed il fondamento dell'ordine morale. Evvi chi riguarda le svariate attività mondiali siccome gradazioni progressive di un'unica ed identica forza universale, che senza mutar di essenza si manifesta sotto forme sempre più doviziose ed elette. Tale è il concetto panteistico di Federico Schelling, che contempla la natura universa, siccome un'attività unica, suprema e sempre la stessa, la quale sospinta non da estrinseco eccitamento, ma da interiore impulso si sviluppa in una serie ascendente di attività particolari. Gli oggetti cosmici,

in cui essa si individua, sono i suoi fenomeni: essa è la comune ed identica essenza, che vive in tutto ciò, che esiste, in tutto ciò, che pensa, in tutto ciò, che è pensato. Quest'energia, che dapprima dorme sopita nella materia inanimata, si sveglia alla vita ne' corporei organismi, poi si manifesta sotto forma d'istinto nei bruti, finchè giunge a conoscere se medesima e diventa ragione, stadio terminativo del suo sviluppo. Di tal modo l'oggetto, ossia l'essere inconsapevole dell'attività sua e privo d'intelligenza, diventa soggetto, ossia essere conoscente, epperò il pensiero e la realtà non differiscono essenzialmente l'uno dall'altra, ma sono in fondo una sola e medesima cosa, sono entrambi fenomeni successivamente sviluppati da un'identica, infinita essenza, la quale è ad un tempo oggetto e soggetto, essere e pensiero. Il germe della pianta e dell'animale si schiude e si svolge conformandosi ad un modello, ad un concetto tipico, ad un'idea: dapprima non ha coscienza nè dell'attività sua interiore, nè dell'idea, che ritrae: ma l'idea esiste, ed acquisterà poi la perfetta coscienza del suo sviluppo, che costituisce un soggetto pensante. Questo esplicamento interno dell'attività universale avviene irresistibile, e nelle inferiori esistenze apparisce sotto forma di necessità: ma quando esso giunge a riconoscere se medesimo ed ha coscienza di ciò che naturalmente è, e di ciò, che debb'essere, allora la necessità diventa libertà, il cieco istinto si tramuta in ispontanea volontà. Laonde necessità e libertà non si differenziano in realtà, ma sono apparenze di una medesima infinita potenza, come lo sono l'oggetto inconsapevole di sè ed il soggetto pensante.

Or bene questa teoria naturalistica del filosofo tedesco, della quale il recente evoluzionismo spenceriano è legittima prole, questa teoria che riduce l'umana persona ad un mero fenomeno destituito di realtà sua propria, e non fa specifica differenza tra l'uomo ed il bruto, tra il soggetto pensante e gli oggetti della natura, ha essa diritto e ragione di essere riconosciuta siccome fondata in verità? È pregio dell'opera il rispondere a tanto grave inchiesta.

Che gli esseri, quanti sussistono in realtà, siano altrettante attività efficienti e causative, è tal verità da non doversi revocare in dubbio: ma che queste attività particolari, anzichè vere e specifiche sostanze, abbiano a riguardarsi come niente più che meri fenomeni o forme gradualmente evolutive di una sola attività generale, è questa una gratuita asserzione smentita dall'esperienza e dalla logica ad un tempo. Infatti volgiamo uno sguardo alla realtà, quale ci è scorta dall'osservazione, e noi vediamo che gli esseri della natura presentano bensì, ciascuno secondo la propria specie, attività differenti e determinate in guisa particolare, ma un'attività nuda affatto e vuota di ogni forma, che la determini, tale cioè, che possa diventare tutte le energie particolari co-

stitutive di diversi esseri, e tuttavia non sia nè questa, nè quell'altra energia speciale, un'attività siffatta non ci verrà fatto di scorgerla mai in nessun punto dell'universo, per nissuna virtù di esperienza sensibile, essendo che in natura niente vi esiste, che sia onninamente indeterminato, tutto vi è individuato e circoscritto entro confini determinati. Ben ci vien dato di sollevarci col pensiero al di sopra delle molteplici energie, che operano nel mondo della natura, e comporci in mente una certa quale entità, che esprima il solo elemento comune a tutte senza nulla di proprio e specifico: ma tale attività generalissima ed indeterminata è una mera astrazione mentale rinchiusa entro i cancelli della pura idealità, è una specie di *caput mortuum*, un'entità sterile ed infeconda, e non già una forza vitale ed operosa, che si disvolga nel sistema universale degli esseri. L'esperienza adunque non ci attesta nè punto nè poco la effettiva esistenza di un'attività indefinita, quale la intende lo Schelling e con lui gli evoluzionisti contemporanei; ed aggiungi che neppur essa l'osservazione ci mostra le evoluzioni naturali, che alla virtù di tale attività vengono attribuite. Si percorra tutto quanto si stende, il campo della nostra facoltà osservativa, e noi cercheremo indarno un solo fatto di specie viventi, che siansi trasformate in altre da quelle di prima.

All'esperienza ed all'osservazione viene ad aggiungersi la logica a dimostrare la fallacia della teorica che andiamo discutendo. Gli avversarii della nostra libertà personale ragionano su per giù in siffatta guisa. L'attività non è un'appartenenza esclusivamente propria dell'umano soggetto, ma si mostra in tutta quanta la natura, dal movimento rotatorio degli astri sino alla forza esplicatrice dei germi vegetali, sino all'istinto regolatore dei bruti: essa s'ingrada e progredisce dalle più umili forme dell'esistenza sino alle più elevate, ma pur sempre identica e la stessa nella sua intima essenza. Per conseguente la libera volontà, che viene aggiudicata all'uomo, non ha natura essenzialmente diversa da quella di ogni altra attività, che vige nell'universo fisico, ma di grado soltanto avanza il cieco istinto degli animali. Breve, l'attività domina in tutta quanta la natura, dunque anche la umana non è che una forma o grado dell'attività universale.

Sommamente importa il mettere per bene in chiaro la stortura di siffatto ragionamento, tanto più che in sofismi consimili ben di frequente s'inciampa nella trattazione dei più rilevanti argomenti filosofici segnatamente dai seguaci del moderno positivismo. Osserviamo il processo della mente che si eleva alle conoscenze astratte e generali. L'esperienza presenta allo sguardo spontaneo dell'intelligenza una moltiplicità di attività e di energie particolari diversamente individuate nei diversi esseri dell'universo; poi osservando e raffrontando, si segnano di ciascuna i punti,

in cui differenziano, e quelli in cui convengono, e sceverate così le note simili e le dissimili, la mente lascia da banda quanto vi ha di proprio e di singolare in ciascheduna per cogliere e contemplare di proposito l'elemento comune a tutte quante. Così si perviene al concetto di un'attività, che non è propria di questa o quell'altra individualità della natura, bensì comune a tutte, generalissima ed astratta. Or bene (e qui dimora il punto della questione) in quale rapporto stanno fra di loro quest'attività comunissima e le altre attività individue particolari? Dalle cose or ora discorse emerge primamente, che quest'attività indeterminata e generale, o meglio elemento comune, presuppone le molteplici energie individue e singolari, da cui è stata raccolta mercè il confronto e l'astrazione, ed ha in essa, e non in sè la sua ragion d'essere, il suo fondamento e la condizion sua, sicchè non sussiste in natura, ma nella mente soltanto, che l'ha formata, e dacchè non è una realtà viva e concreta, mostrasi impotente ad ogni guisa di evoluzione. ?

II Una seconda considerazione ancor più rilevante e ben decisiva si aggiunge alla prima. Alloraquando la mente è giunta a sceverare in un ordine categorico di esseri le note proprie, che li differenziano, dalla comune e generale, in cui tutti si accordano, e quelle raffronta con questa, ben tosto viene a rilevare che l'elemento comune costituisce un genere rispetto al quale le note proprie appariscono altrettante specie. Ora il genere non contiene punto in sè la specie, bensì vi è contenuto: ragione per cui gli esseri raccolti entro una medesima classe non vanno riguardati siccome semplici gradi o forme di una medesima essenza, ma diversano affatto di specie o di natura. A mo' d'esempio il triangolo, il quadrilatero, il pentagono, l'esagono non li dirai già gradi, ma specie del genere poligono, perchè per quantunque contengano tutti la nota comune e generica di poligono, e siano perciò figure piane chiuse da linee rette, tuttavia le proprietà caratteristiche e distintive di ciascheduno sono tante e tali da costituire tra l'uno e l'altro non una semplice differenza nel più e nel meno, ma un vero divario di natura. La conclusione a cui menano tutte queste considerazioni logiche emerge da sè. L'attività comunissima a tutte le esistenze dell'universo non contiene in sè le attività specifiche proprie di ciascun ordine di esseri, ma vi è contenuta; epperò l'attività intelligente e libera, propria della specie umana, è di tutt'altra natura da quella del bruto, come l'attività del bruto essenzialmente si dispaia da quella del vegetale e via via.

È pur anco un gravissimo precetto della logica questo, che a voler comprendere le cose quali sono nella schietta ed integra loro natura necessita osservarle e contemplarle in tutti e singoli i loro aspetti. Una osservazione monca e parziale genera concetti esclusivi e disformi dalla realtà, come appunto incontra a quei positivisti, i quali tutti intenti a

contemplare l'uomo nel suo aspetto esteriore non hanno più occhio da scorgere il principio interiore del suo essere. In loro sentenza l'uomo in sè e per sè è un pretto nulla, ma è quale lo fa la gran mole dell'universo, che gravita sopra di lui: il mondo esterno colle sue incessanti ed ineluttabili influenze lo avviluppa da ogni lato, ed egli è ridotto ad un inerte insieme di impressioni, che gli vengono dal di fuori. Questo concetto antropologico non risponde di sicuro ai risultati di una schietta e compiuta osservazione. Nissuno, che abbia fior di senno in capo negherà mai, che l'uomo accolga in sè l'azione della natura circostante, in seno alla quale svolge la sua vita esteriore; ma niuno ad un tempo niegherà a lui quel principio operativo, che pur riconosce in tutte, anche nelle più infime esistenze create. Il fiore, che s'innalza sul proprio stelo, attinge gli elementi della sua vita dall'aria atmosferica, dalla luce solare, dalla terra e dall'acqua, e si risente del benefico o maligno influsso della natura; eppure esso possiede una virtù interiore, che non gli viene dal di fuori, mercè la quale lavora il suo organismo, trasforma i ricevuti elementi atteggiandoli giusta un tipo determinato, diffonde un grato olezzo, si riveste di vaghi colori tratti dalla luce e suscita nell'animo dell'osservatore i più svariati sentimenti e pensieri. Or se un fiore del campo spiega una particolare efficienza entro quell'angusta cerchia, che gli è consentita dalla sua natura, ragion vuole che si riconosca nell'uomo una spontaneità operativa conforme alla sua razionale natura, cioè il libero e conscio dominio di se medesimo.

E qui mette conto dissipare un grosso equivoco, in cui s'avvolgono i fautori del determinismo universale. S'immaginano cotestoro, che la libera attività dell'uomo da noi sostenuta abbia a riguardarsi siccome una potenza tale, che si stenda illimitata e domini arbitra assoluta del mondo in cui si svolge. È un gravissimo abbaglio. La libertà personale, di cui facciamo parola, non è punto assoluta e sconfinata, bensì relativa e finita, quale appunto è la natura dell'uomo, a cui appartiene. Essa si svolge fra un sistema di cose non creato da noi, in rapporto con altre esistenze senza fine, le quali ora favoreggiano il suo esplicamento, ora lo angustiano, lo inceppano, lo impediscono. Ma anche tenuto conto del suo conflitto colle forze contrarie, anche misurati i confini, che circoscrivono il suo operare, rimane pur sempre per la libera attività un posto speciale, in cui ciascuno può dire: *quest'azione è mia*, e da cui non può discendere senza rinunciare alla sua dignità personale e rassegnarsi fra i bruti.

Adunque il concepire la libera volontà umana siccome un'assoluta indipendenza dalla realtà tutta quanta è tanto grave errore, quanto lo è il fare dell'uomo un automa in balia della natura universale. La verità dimora nel giusto mezzo fra questi due estremi opposti, e risale a quel

solenne principio metafisico, che contempla l'universo intiero siccome un immenso sistema di attività e di ricettività congiunte ad armonia. Nissun essere vive solitario ed isolato dal mondo, che lo circonda, chiuso affatto alle influenze esteriori; ma non è neanco una mera ed inerte passività dominata dall'ambiente, che lo avvolge. Si vive in rapporto colle altre esistenze, perchè si vive in sè. Il *di fuori* importa il *di dentro*, come sua ragione, nè ti riesce di separare l'uno dall'altro questi due termini senza trovarti in faccia all'inesplicabile, all'assurdo. Quindi tutti gli esseri sono sostanze, che accolgono in sè l'operare delle cause esterne, ed alla loro volta sono cause, che diffondono al di fuori l'interiore ed originaria loro attività: tutte le nature operano le une sulle altre, ma ciascuna possiede e conserva l'energia sua propria.

In mezzo all'universale convivenza degli esseri, noi tutti abbiamo il diritto di scegliere il proprio posto rispondente alla nostra tempra personale ed alle nostre aspirazioni naturali, ed abbiamo il dovere di occuparlo degnamente lavorando senza posa a perfezionare noi stessi. Ora il perfezionamento di ciascuno non è già il fortuito risultato di un felice intreccio di contingenze esteriori, bensì ha da essere opera nostra propria in armonia coll'ordine universale: il che importa, che l'uomo possiede se medesimo, ha una volontà sua, colla quale dirige il corso de' suoi pensieri, domina le sue azioni, lotta contro le difficoltà, che gli contendono il compimento del suo ideale. La nostra grandezza personale si misura appunto dal vivo e profondo sentimento della nostra individua esistenza, dall'impero sopra di noi, dalla saldezza del carattere fondata nella forza della volontà illuminata dalla limpida conoscenza del giusto e dell'onesto. La vita umana non è un'equazione algebrica od un rigido teorema di meccanica, ma un dramma vivo e reale, che si svolge dai penetrali della coscienza, e di cui il nostro spirito è attore e spettatore ad un tempo. Noi viviamo in uno stato, che va sempre più assorbendo l'attività privata, propria del libero cittadino: assistiamo ad un ordinamento scolastico pedagogico in cui il Governo reputandosi lui il solo e sovrano maestro della nazione, si sbraccia a foggiare tutte le menti sul medesimo stampo misconoscendo il massimo còmpito dell'educazione, che è la formazione del carattere; ci troviamo avvolti entro una vita politica e sociale, in cui la fiacchezza dei caratteri ed il servilismo verso i potenti fanno bruttissima mostra di sè; e tutto questo si riflette in una letteratura, la quale impotente alle creazioni del genio canta il suo mal nervoso, o si stempera in una critica avventuriera che si bea di se medesima. Oggi adunque sommamente importa il ravvivare negli animi la coscienza della nostra libera attività. Siamo ossequenti ai santi principii dell'ordine morale e divino, siamo rispettosi de'diritti altrui, ma non abdichiamo alla nostra dignità e libertà personale in faccia a nessuno.

§ IV.

La libera volontà e l'ambiente.

Gli oggetti, che schiudono alle umane potenze il campo della loro attività, presi in tutto il loro insieme costituiscono l'universo. Ma l'universo è immenso, come è immenso lo spazio, che lo avvolge, come è indefinito il tempo della sua durata; e le potenze individuali di ciascuno di noi, perchè finite e limitate, non hanno tale e tanta virtù da mettersi in intimo ed immediato rapporto con tutti e singoli gli oggetti quanti esistono o possono esistere. Però dell'immenso universo evvi una parte, con cui ci troviamo in più stretta corrispondenza di azione e di passione: è il mondo, in cui si è nati, e si vive la vita quotidiana, e che prende la sua particolare impronta dalle idee dominanti, dai costumi, dalle lettere, dalle arti, dalle istituzioni politiche e civili, proprie di un secolo e di un luogo: è insomma quel, che oggidì chiamasi con nuovo vocabolo ambiente. Ciascuno di noi è posto ad esercitare le sue potenze entro un mondo particolare determinato dall'indole del tempo e non è a negare, che l'ambiente esteriore eserciti una certa azione sullo sviluppo delle sue potenze, e gli conferiscano un certo qual colorito, ed una forma particolare. Ma il colorito e la forma son cosa ben diversa dalla sostanza. Voglio dire, uscendo di metafora, che l'ambiente non influisce sullo svolgimento delle nostre potenze individuali in modo così assoluto ed irrefrenabile da toglierci ogni libero dominio di noi medesimi, da cancellare la nostra personale impronta, da imprimerci violentemente una forma, che non è la nostra, sicchè tutto il nostro vivere sia niente più che un inspirare e respirare l'aria comune sparsa nell'ambiente, che ne circonda. Coloro, i quali attribuiscono all'ambiente un impero tanto assoluto, una forza irresistibile, come se ciascuno di noi fosse in tutto e per tutto ed in ogni periodo della sua vita quale ci foggia l'ambiente, sono vittima di un'illusione. Costoro s'immaginano che l'ambiente sia alcunchè di affatto distinto e diverso dalle persone, che ci vivono dentro, e contrappongono quello a queste. Ma questo loro concetto è una vana astrazione, ed essi vengono a personificare un'astrazione, e scambiano un'illusione della loro mente per una realtà effettiva. Il fatto è, che l'ambiente del secolo, in cui si vive, è appunto costituito da tutte e singole le persone, che ci vivono dentro: ciascuno svolge l'attività personale sua propria, e così crea intorno a sè un ambiente suo particolare, e concorre di tal modo per parte sua a formare l'ambiente comune, il quale perciò emerge dal tutt'insieme de' singoli ambienti individuali. Di fronte al mondo esteriore, che lo avvolge, ciascuno può mantenere più o meno intatta l'attività delle sue potenze personali.

La corrente della moda è forte, gagliarda, ma non irresistibile: l'opinione dominante attrae, ma non è insuperabile. I fatti stanno in conferma di questa verità.

Evvi ancora di più. I deterministi di cui discorriamo, non solo immaginano ciò, che non è, ma mostrano un concetto esclusivo ed angusto dell'argomento. Essi non veggono o non sanno vedere, che al di là ed al di sopra dell'ambiente proprio di un secolo sta l'umanità, la quale possiede in sè una virtù indefinita di progresso e di perfezionamento, che non si esaurisce entro nessun ambiente particolare. Ciascuno di noi non è solo figlio del secolo, in cui è nato, non è solo cittadino di tale Stato, o di tale nazione, ma è uomo. In mezzo alla comune maniera di pensare e di sentire egli possiede il fondo comune dell'umanità, e dall'intimo dell'essenza umana attinge lume per giudicare, se l'ambiente, in cui vive, è buono o malsano, attinge forza per propagarne o contrastarne il movimento. Dagli intimi penetrali dell'essenza umana sorge il genio, che si svincola dalle pastoie della sua età, sorpassa l'ambiente contemporaneo, e nonchè lasciarsi modellare e foggiare da esso, lo trasmuta e lo innova assorgendo ad un ideale ben più elevato che quello del suo mondo e precorrendo i secoli ancora non nati. Dapprima la voce del genio suona al deserto; poi i pochi si fanno ad ascoltarla, mentre le moltitudini vivacchiano nel vecchio ambiente: infine esso giunge a mutar faccia alla società contemporanea, non inspirandosi all'ambiente, ma distruggendolo e rifacendone un altro affatto novello.

Art. VI.

SINTESISMO DEI POTERI DELLA VITA.

Le molteplici umane potenze, che ci vennero fin qui studiate disgiuntamente ed alla spartita, non sono in natura segregate le une dalle altre, bensì stanno insieme consertate per guisa da comporre un sistema di forze attuoso e sostanziale, epperò lo studio dell'analisi e dell'astrazione vuol essere anche qui, come sempre, susseguito e compiuto da quello della sintesi e della comprensione. Ponendoci ora a contemplare le potenze nel sistematico loro insieme, rileviamo anzi tutto che esso ci offre al pensiero due guise di relazioni, altre delle quali collegano le potenze le une colle altre, ed altre che vincolano le potenze tutte col loro sostanziale principio, che è l'umano soggetto: dalle prime emerge un sintesismo, cui chiameremo dinamico, dalle seconde un'altra guisa di sintesismo, che potremmo appellare col nome di statico.

Considerate le potenze le une in relazione colle altre, ci si presentano consociate fra di loro da un duplice rapporto, di distinzione cioè ed

insiememente di unione. Che esse siano di fatto specificamente diverse e tutte distinte, è questo un corollario, che fluisce spontaneo dalla teorica delle singole potenze or ora compiuta, anzichè un problema da risolvere od un teorema da dimostrare. Basta infatti rammentare all'uopo, come le tre supreme facoltà del sentire, dell'intendere e del volere siano per natura indiritte ciascuna ad un oggetto suo proprio e si svolgano mercè funzioni diverse e sotto forme differenti e conformi alla specifica loro natura, perchè si scorga ragione di ritenerle siccome tutte distinte per essenza; distinzione, che per altra parte già venne posta in sodo là dove avevamo arguita l'irreducibilità delle fondamentali potenze dalla irreducibilità delle tre supreme classi di fatti interni.

Giova impertanto fermarci di proposito intorno il rapporto di unione, che collega tutte le umane potenze e chiarirlo nel miglior modo possibile. V'è primamente una connessione, che potrebbesi denominar psicologica, perchè emerge dalle qualità comuni a tutte le umane potenze, quali che siano, essendochè tutte convengono in ciò, che hanno attitudine ad essere svolte e raggiungere il proprio oggetto; che questa loro attitudine allo sviluppo ed alla perfezione richiede un eccitamento o stimolo, il quale traendole dallo stato originario di quiete le ponga in moto: che tutte si svolgono a tenore di leggi costanti e stabili, le quali le conducono a perfezione. Stimolo od eccitamento delle potenze è l'oggetto proprio di ciascuna, siccome quello che appreso primitivamente in guisa indeterminata e vaga muove la potenza ad erompere in una serie continua e successiva di atti secondi a fine di giungere a poco a poco il pieno possesso del medesimo. Nel che errava il Leibnitz, che riguardava l'anima quale una monade, ossia un'unità sostanziale chiusa in se stessa ed immodificabile da qualunque forza od attività esteriore sicchè valga ad attuarsi per propria sua virtù senza bisogno di venire eccitata e desta al moto da sostanza estrinseca di sorta. Una seconda guisa di connessione sussiste tra le umane potenze, ed è la simmetria, che le governa, quale si rivela dal fatto, che alle passive fanno bella corrispondenza le attive, ed alle funzioni dell'una le funzioni dell'altra. Basta infatti por mente allo svolgersi delle tre fondamentali facoltà dell'umano soggetto per iscorgere l'accordo armonico che le governa. Infatti alle due funzioni dell'intelligenza, intuizione e riflessione, la prima delle quali apprende tutta la realtà intelligibile vaga ed indeterminata, la seconda la discorre ne' suoi diversi ed espliciti elementi, corrispondono le due funzioni della volontà, quali sono la spontaneità e la libertà, che colgono l'una il bene preso nella sua astratta generalità ed unità, l'altra il bene nelle varie e moltiformi sue specie, e le funzioni altresì del senso distinto in universale e particolare, avente per termine quello tutta quanta la sensibile realtà, che ne circonda, questo il tale o tal altro oggetto peculiare. E prima ancora

che nelle funzioni delle potenze principali, la simmetria, di cui facciamo parola, si manifesta nella natura delle potenze stesse riposta nel comune concetto della determinazione, essendochè la sensitività è potenza *determinata* dal proprio oggetto, che è il sensibile, l'intelligenza è potenza *determinante* a sè la realtà intelligibile, la volontà è potenza *determinantesi* al bene conosciuto. Alle due specie di connessione fin qui divisate se ne aggiunge una terza che è la gerarchica o teleologica, mercè la quale le potenze meno nobili vanno subordinate alle più nobili e servono allo sviluppo ed al progresso di queste. Così il senso e l'istinto fisici stanno sottomessi al senso ed all'istinto spirituali, gli affetti umani ed il corporeo organismo son fatti in servizio della ragione, e le potenze del sentire e dell'intendere soggiacciono entrambe all'imperio della libera volontà, che è facoltà principe e suprema. Questo vincolo gerarchico, che collega le potenze inferiori colle superiori, da cui dipendono, e che costituisce fra di esse una continuità di sviluppo, apparve agli occhi di alcuni psicologi così imperioso e smodato da indurli a niegare ogni differenza specifica tra la sensitività e l'intelligenza, tra l'istinto e la volontà, tantochè l'istinto è, in loro sentenza, una volontà implicita, come la volontà è l'istinto stesso reso esplicito; il sentire poi è un intendere incoato e virtuale, come l'intendere è nulla più che il sentire esplicato e rivestito di una forma più elaborata.

Va per ultimo avvertita una quarta ed ultima connessione appellata dinamica, la quale potremmo formolare nei termini seguenti: le potenze nel loro sviluppo operano consociate influendo mutuamente le une sulle altre e condizionandosi a vicenda. Il pensiero illumina il cammino della vita, rischiarando gli affetti del sentimento, le deliberazioni della volontà. Il sentimento avviva e sorregge il pensiero nel faticoso conquisto della verità, infiamma la volontà ad operare. La volontà modera il pensiero, ed il sentimento traduce nel campo dell'azione le idee e gli affetti. La intelligenza non può percepire la natura corporea esterna senza il sussidio dei sensi fisici, che gliene rivelino la real sussistenza e le molteplici forme, come non può sollevarsi dal mondo delle percezioni sensitive nelle superiori regioni delle idee astratte, dei principii assoluti e della scienza senza il mezzo della parola articolata, nè significare altrui i proprii interni concepimenti senza giovarsi almeno del linguaggio naturale e di azione. Alla loro volta i sensi fisici non valgono ad accogliere le impressioni della natura circostante, ed ammannire all'intelligenza i materiali della percezione senza giovarsi di organi o parti determinate del nostro corpo acconcie a tale funzione. Nè la parola articolata potrebbe giovare alla formazione delle idee trascendentali e della scienza senza l'organo vocale, che la articola, e l'udito, a cui è rivolta. A tutti poi è noto, che le scienze fisiche, chimiche e naturali devono i loro mirabili pro-

gressi alle macchine ed agli strumenti foggiati dalla mano dell'uomo per istrappare alla natura i suoi secreti. Il sentimento estetico tiene assoluto bisogno, per isvolgersi, della vista e dell'udito, che sono i sensi eminentemente estetici, essendochè il Bello armonizza in sè un elemento ideale con un elemento materiale, che lo adombra. L'immaginazione intellettiva non può cogliere dalla natura l'immagine esprimente un'idea, con altro mezzo se non coi sensi fisici esterni. Il che si avvera sia nell'immaginazione speculativa o schematica, sia nell'artistica e segnatamente estetica. La volontà ad esercitare il suo potere esecutivo e tradurre in atto i suoi decréti si giova dell'apparecchio locomotore e dell'organismo corporeo, segnatamente allorchè opera nell'ordine fisico e sociale. Così gli organi e le funzioni proprie della vita fisica ministrano allo spirito, che li solleva ad un grado di perfezione più elevato e li ricambia de'loro servigi, e la vita fisica apparisce come base e piedestallo, su cui si estolle la vita spirituale.

Il continuo e successivo dispiegarsi delle umane potenze nel tempo, quale risiede nel sintesismo dinamico or ora esposto, costituisce la vita, siccome quella, che scaturisce dall'interiore compenetramento delle facoltà fondamentali nel loro sviluppo, ed assume perciò forme diverse corrispondenti alla diversa natura delle medesime; e di esse forme già abbiamo tenuto discorso altrove. Or si dimanda: qual è il fondamento e per così dire la ragione d'essere di tutte le connessioni, che costituiscono il sintesismo dinamico? La vita (avvertiamo a tale proposito) è processo, discorrimento, moto, è il disvolgersi dell'uno nel molteplice ed il ricomporsi del molteplice nell'uno. Ora il movimento esige un centro stabile e fermo, intorno al quale si raccolga e si compia; la varietà de' termini e degli elementi, fra i quali discorre e si agita la vita, importa un principio supremo di unità, che li colleghi e componga insieme il loro sviluppamento. Questo centro direttivo di tutto il movimento vitale, questo principio supremo di unità, che riduce a sistema le molteplici e diverse potenze umane e compone in armonico accordo il loro moltiforme esplicamento e quindi le diverse forme della vita, è l'io umano. In esso adunque dimora il fondamento e la ragione del sintesismo dinamico, perchè in esso, e non già in tale o tal altra delle diverse potenze risiede e va rintracciato il supremo e sistematico principio di tutte le potenze medesime. Esso apparisce siccome un triplice atto primo di sentire, d'intendere e di volere, e le potenze fondamentali siccome tre diverse manifestazioni di una suprema, unica ed identica attività radicale, che, a dirla con Dante, fassi un'alma sola, che vive, e sente, e sè in sè rigira. Le fondamentali potenze, ove si riguardino l'una di fronte all'altra, appariscono e sono specificamente diverse e distinte; ma contempate in attinenza col principio sostanziale, in cui si radicano e sussistono, che è l'umano

soggetto, si confondono in una semplicissima unità sostanziale, in quella guisa che si confondono in un solo punto centrale i raggi del circolo, che presi disgiuntamente appariscono molteplici e diversi.

Ma come mai (si obbietterà da taluno) può conciliarsi l'essenza semplicissima ed una dell'io umano colla moltiplicità e varietà delle sue primitive ed originarie potenze? Rispondiamo che è un pronunciato di senso comune, potere una medesima sostanza spiegare attività molteplici e diverse; che la coscienza stessa ci testimonia il fatto, essere l'io, che sente, pur quel medesimo, che intende e vuole, e che il fatto va ammesso quand'anche si duri qualche fatica nel rinvenirne la ragion spiegativa, in quella guisa che si ammette come fatto irrepugnabile l'identificarsi degl'infiniti raggi nel centro del circolo, sebbene non si scorga chiaro il come un punto semplicissimo e privo di ogni dimensione, qual è il centro del circolo, possa contenere in sè tante estremità lineari, quanti sono i raggi del circolo stesso. Non possiamo però ristarci dal toccare la questione, che qui spontanea ci si presenta, se fra l'io umano e le sue potenze vi corra una distinzione reale, oppure un divario meramente logico e mentale. Dalle cose superiormente discorse apparisce quale risposta abbiasi a dare a siffatta inchiesta. Se la potenza, risguardata nel suo originario e primordiale momento, va concepita siccome atto primo, e se perciò l'io umano è esso stesso un triplice atto primo di sentire, di intendere e di volere, consegue manifesto che le potenze non si distinguono realmente dall'io umano il quale si convertirebbe in una entità assolutamente incognita, anzi in un mero nulla, qualora venisse destituito dei suoi essenziali costitutivi, il senso, l'intendimento ed il volere, per farne esclusiva proprietà delle potenze risguardate siccome entità da esso diverse. Un soggetto umano, che nulla senta nè potenzialmente, nè attualmente, nulla intenda e nulla voglia, è meno assai che un *caput mortuum*, è una vera *contradictio in adiecto*. Dacchè adunque le potenze sono nulla più che aspetti diversi o manifestazioni di un medesimo soggetto, uopo è risguardarle siccome da esso distinte soltanto logicamente od in riguardo soggettivo, e non punto realmente od in natura. Per dare più forte rincalzo a questa sentenza è bene dissipare le obbiezioni, che le mossero i sostenitori della tesi contraria. L'A. Prisco ne' suoi *Elementi di filosofia speculativa* (vol. 1, pag. 130-133), premesso un cenno storico intorno la presente questione, compendia nei seguenti termini il ragionamento di chi sostiene una distinzione meramente logica e mentale tra l'io umano e le sue potenze: « Quelli, i quali ammettono solo una distinzione logica tra le potenze dell'anima e la sua essenza, ragionano altrimenti. L'anima, essi dicono, è la causa immediata di tutte le sue operazioni. Ma siccome la nostra mente disegna l'anima come principio operante in quanto opera, così non può non assegnarle diverse potenze corrispondenti alle diverse

sue azioni. Ma queste diverse potenze non sono qualità distinte dall'essenza dell'anima, bensì è la stessa anima, considerata come capace di emettere diverse azioni ». Contro questa sentenza egli obbietta, che, negata la reale distinzione tra l'anima e le sue potenze, ne conseguirebbe, che le operazioni dell'anima non sarebbero più accidentali, ma essenziali, siccome quelle, che rampollerebbero dall'essenza stessa dell'anima, e quindi questa dovrebbe necessariamente esistere, perchè le sarebbe essenziale l'operare, non potendosi operare senza esistere. Questa critica è affatto insussistente e si ritorce contro se medesima. Chè io domando: E le potenze sono esse essenziali all'anima, od accidentali? Se essenziali, allora saranno essenziali altresì le operazioni, dovendo (in sentenza dell'autore) le operazioni essere dello stesso genere, che il principio operante, e così la stessa obbiezione, che egli muove contro la dottrina degli avversarii, ricade sulla sua propria. Se accidentale, che ne sarà della natura dell'anima? Arroge, che il ritenere siccome accidentali tutte le operazioni dell'anima, nessuna esclusa, varrebbe quanto spogliare l'anima di ogni attività, e quindi negarla a dirittura. Giacchè un'anima umana, che nulla senta di fatto, nulla intenda, nulla voglia, che sarà mai? Un nome vano senza soggetto. L'autore muove alla nostra dottrina questa seconda obbiezione. Le operazioni dell'anima, egli scrive, sono diverse. Ora è impossibile, che operazioni specificamente diverse possano ridursi allo stesso principio immediato. Dunque la diversità dell'operare dell'anima è un fatto inesplicabile nell'opinione di chi nega una real distinzione delle potenze dell'anima. Anche qui ritorco contro l'autore il suo argomentare così. Se le operazioni umane non possono rampollare da un solo e medesimo principio immediato, cioè dall'anima, perchè specificamente diverse, per la medesima ragione non possono le diverse potenze derivare da un solo ed identico soggetto. Ma il Prisco medesimo ammette, che « uno è in noi l'operante, uno l'essere, che sente, intende e vuole, e che ha congenite con sè molte facoltà »; dunque egli stesso distrugge con ciò la propria sentenza.

Ho posto superiormente, e qui chiarisco la tesi, che l'umano soggetto apparisce ed è veramente una triplice originaria attività di sentire, di intendere e di volere, sicchè questi tre termini vanno tutti risguardati siccome atti primi, originarii ed irreducibili, tutti e tre essenziali ad un modo all'integrità della vita umana. Di fatto pongasi per ipotesi, che il soggetto umano nella sua primordiale ed originaria attività sia nulla più che un atto primo sensitivo, od un atto primo intellettivo esclusivamente, o soltanto un atto primo volitivo, in tal caso gli altri due atti saranno di necessità non più originarii e primitivi, ma secondarii e derivati. Or si domanda, donde origineranno essi mai? Una delle due: 1° o deriveranno da quell'atto primo, che si suppone unico ed esclusivo,

2° oppure dal soggetto umano medesimo. Ma nè l'una, nè l'altra di queste ipotesi è ammissibile. Non la prima, essendochè le tre potenze del sentire, dell'intendere e del volere (è questo un corollario che discende dalla teorica delle potenze) sono, e per la loro natura, e pel diverso modo del loro svolgersi e pel diverso oggetto, a cui tendono, così radicalmente diverse da non potersi riguardare le une siccome implicitamente contenute nelle altre. Non la seconda, sia perchè il soggetto umano nell'ipotesi fatta sarebbe nulla più che un atto primo esclusivo degli altri, i quali non potrebbero (come ora si è dimostrato) originare da esso perchè non vi stanno implicati, e sia ancora perchè intanto il soggetto umano potrebbe dal suo atto primo ed originario, ad esempio di sentire, passare agli altri atti di intendere e di volere, in quanto ha in se medesimo, e non già nel suo atto primo, la virtù, o capacità, o potenza di intendere e di volere. Ora questa virtù o potenza di intendere e di volere non sarebbe più un atto secondo o derivato, ma un atto primo ed originario, perchè ogni potenza considerata non come funzione contenuta in altra potenza superiore od in altro atto primo, ma come radicata fontalmente nel soggetto stesso sostanziale, è un vero atto primo ed originario.

Cercavamo testè il fondamento e la ragion d'essere di tutte le connessioni, che stringono le potenze le une colle altre, ed esso ci apparve nell'unità del soggetto o nell'io umano, e così ci si apre spontaneo il trapasso logico dal sintesismo dinamico al sintesismo statico, riposto nella sostanzial connessione delle potenze coll'umano soggetto, in cui tutte si radicano e coesistono sistematicamente. Il sintesismo statico impertanto può venire enunciato con questa formola: la moltiplicità delle umane potenze armonizza nell'unità del principio sostanziale, che costituisce l'umano soggetto. Di che si pare, come questa seconda guisa di sintesismo psicologico ha un'intima attinenza col sintesismo della prima forma, denominato dinamico, e si condizionano mutuamente, essendochè se gli è vero, che le potenze non possono svolgersi, nè adempiere le funzioni della vita comune se non a condizione, che sussistano e si radichino in un principio sostanziale, che tutte le sorregga, non è meno vero, che un soggetto sostanziale nudo e diserto di ogni attività radicale o potenza, anzichè soda ed effettiva realtà, è vana e morta astrazione. E di tal modo il sintesismo psicologico statico ci porge il concetto della vita umana in tutta la sua pienezza e nella moltiplicità delle sue forme, perchè la vita è sviluppo continuo e successivo di attività, è esplicamento di potenze, e le attività non si svolgono, nè le potenze si esplicano, se non sussistono in un soggetto, che le possegga, e possedendole ne attui l'intrinseca virtualità.

Qui la nostra scienza antropologica entra in un nuovo ordine di in-

vestigazioni ed inizia un nuovo periodo del suo processo. Le umane potenze, quali vennero finquì contemplate nella loro astratta generalità, appariscono siccome i costitutivi dell'essenza umana, che appartengono in comune ad ogni essere umano, e ne porgono così il concetto dell'uomo in genere, preso cioè nella sua astratta e specifica natura. Per contro risguardate in connessione coll'umano soggetto sussistente, esse vi assumono determinazioni affatto proprie ed incomunicabili e forme concrete singolari e diverse, e differenziano non nell'essenza, ma nel come e nel quanto, ossia in riguardo qualitativo e quantitativo, giacchè in esse ciascun io umano stampa l'impronta e la configurazione propria della sua individualità. Tutti gli esseri umani convengono come uomini, tutti diversano come individui: convengono come uomini, perchè tutti posseggono le tre fondamentali potenze del sentire, dell'intendere e del volere; diversano come individui, perchè queste facoltà sussistono sotto forme diverse in ciascuno di essi, e differiscono nel come e nel quanto. Di qui l'origine del carattere, del temperamento, delle attitudini e disposizioni originarie degli spiriti, argomento ed oggetto proprio della terza parte dell'antropologia a cui dobbiamo far passo.

PARTE TERZA.

Teorica del carattere umano e del temperamento.

Le nozioni compendiose di antropologia, che siamo venuti finquì esponendo in servizio della scienza pedagogica, vanno adunate in due distinte teoriche, le quali hanno per obbietto l'una l'essenza umana, l'altra la vita umana. Ora l'unità della scienza esige, che queste due teoriche siano sollevate ad una terza teorica superiore, in cui rinvengano il loro principio unificatore, e questa è appunto la teorica dell'umano carattere, la quale apparisce di tal modo l'epilogo dell'antropologia ed insiememente il prologo della pedagogia. Il carattere compendia in una suprema armonia l'essenza e la vita umana, e per conseguente la personalità dell'uomo tutta quanta: quindi l'educazione dell'uomo si converte sostanzialmente nella formazion del carattere. A chiarire questo concetto occorre indagare anzi tutto la genesi, ed, a così dire, la ragion d'essere dell'umano carattere.

SEZIONE PRIMA.

Ragione e genesi del carattere.

Essenza e vita umana sono due termini, che per quantunque logicamente distinti, vanno tuttavia insieme congiunti da un intimo legame. L'essenza umana si attua e si svolge nella vita, la quale essendo nulla più che una manifestazione esteriore dell'essenza, da questa s'informa e vi si radica. Ma alla sua volta la vita esige un soggetto individuale, in cui si compia e si raccolga, tantochè essa intermedia tra l'essenza (il genere) e l'individuo, perchè da quella s'irraggia e fluisce, ed in questo si concentra e si aduna; epperciò siccome la vita contiene in sè l'essenza, così l'individuo comprende in sè e l'essenza generica e la vita singolare ad un tempo. Nell'individuo umano impertanto necessita riconoscere una dualità di elementi, il comune ed il proprio: quello gli viene dall'essenza umana, ossia dal genere, questo dalla vita; mercè il primo egli è *uomo*, e come tale conviene con tutti gli altri individui,

che partecipano con lui della comune essenza e gli sono *congeneri*; in virtù del secondo egli è *lui*, e non un altro, e quindi unico e solo nel genere suo, sicchè sul terreno dell'individualità non v'è omicciatolo, per quantunque volgare, ignoto e spregiato, che non possa dire: di *me*, proprio di *me*, non ve n'ha che un solo nell'immensità dell'universo. Ora il proprio di ciascun individuo, per cui egli va connotato e distinto da tutti gli altri, risiede per l'appunto nel *carattere*, che è quello stampo, o quell'impronta speciale, che configura ciascuna individualità umana. Nell'essenza ossia nel genere (uomo) tutto è indeterminato ed universale, nell'individuo tutto è determinato e singolare sotto tutti i riguardi, ma l'indeterminato del genere non può determinarsi e singolarizzarsi nell'individuo se non in virtù della vita, nè l'individuo può vivere se non improntato di un carattere, sicchè possiam dire per converso, che il carattere è dell'individuo, l'individuo ha la vita, la vita è dall'essenza. A voler compendiare con una formola l'interiore compenetramento di questi quattro termini potremmo dire: Il genere (uomo) vive nell'individuo sotto forma di carattere.

Da questa formola si pare: 1° come il carattere rinvenga la genesi sua e la sua ragion d'essere nell'individualità umana risguardata in rapporto colla vita e coll'essenza generica, 2° come le due teoriche dell'essenza e della vita umana si riscontrino insieme armonizzate in quella dell'uman carattere, che stiamo sponendo.

Il carattere individua il genere e discerne ogn'uom singolare da tutti i suoi simili. Or si dimanda quale sia il principio d'individuazione ossia degl'indiscernibili umani. È nota la dottrina professata su questo riguardo dagli Scolastici, i quali riponevano nella materia il principio individuatore, sicchè gli animi umani non avrebbero in se stessi fin dall'origine alcunchè di proprio e di incomunicabile, per cui l'uno si differenzii dall'altro, ma il divario individuale proverrebbe dalla loro unione con un organismo corporeo. Sentenza erronea, sia perchè contraria alla natura propria dello spirito, il quale non può ricevere una speciale impronta dalla materia, alla quale esso immensurabilmente sovrasta, e sia perchè se le sostanze materiali sono capaci di una individualità loro propria, per una ben più forte ragione questa non va negata alle sostanze spirituali, quali sono gli animi umani. Non meno lontana dal vero è la sentenza di Elvezio, il quale ripete il principio di individuazione dalle contingenze fisiche e sociali, in cui sono posti a svolgersi gli spiriti umani, i quali, in suo avviso, sono e nascono per natura tutti eguali, e diventano poi differenti e disuguali per forza di circostanze e per virtù di educazione. Non vide lo scrittore francese, che la natura non crea dei generi, ma degli individui, e che gl'individui non sono tali, se non a condizione, che posseggano note distintive loro

proprie ed incomunicabili. Adunque le differenze, che intercedono tra uomo e uomo, non procedono nè dalla materia, nè dalle fortuite contingenze esterne, bensì da natura: però, se sono originarie e naturali, non vanno punto riguardate siccome differenze specifiche essendochè la specie umana, ossia l'essenza costitutiva dell'umanità è una e la medesima in tutte le persone, diversi soltanto i modi di partecipare della medesima, ossia le individualità e le vite.

SEZIONE SECONDA.

Concetto generale del carattere.

Il vocabolo *carattere* vuoi nel linguaggio comune ed ordinario, vuoi in quello dei dotti viene adoperato in argomenti di diversa natura ed assunto in sensi differenti e contrarii. Questa differenza di significati è cagione, per cui non se ne ha generalmente parlando un'idea chiara e netta, epperò si incorre tal fiata in gravi equivoci. Si suol dire a ragion d'esempio che Pietro è uom di carattere, che Paolo mostra il tal carattere, che Antonio ha mutato carattere; in tutti e tre questi esempi il vocabolo è inteso in sensi diversi. Si dice, che i singoli personaggi di un dramma, di un poema epico, di un romanzo mostrano ciascuno un carattere suo proprio, cui non devono smentire mai in tutto lo svolgimento dell'azione. Così nell'Iliade Achille ha un carattere suo proprio, Ettore il suo. Parimenti alla letteratura italiana del secolo decimosesto si attribuisce un carattere speciale, che la distingue da quella degli altri secoli; allo stile poetico di Dante un carattere, a quello del Metastasio un altro profondamente diverso. Ancora, si parla del carattere di una persona in riguardo al suo modo di vivere, al costume: si ha quindi il carattere dell'uomo integro, del giusto, del filantropo, e qui il vocabolo viene anche preso in senso cattivo, come quando si accenna al carattere del dissoluto, del caparbio, dell'ambizioso, dell'avaro, così stupendamente ritratto dal Molière nella sua Commedia, che s'intitola da questo nome; e di questi caratteri morali lungamente ed acutamente discorse Teofrasto, mentre nei tempi moderni Lavater studiandoli sotto l'aspetto frenologico ne dettò una lunga rassegna.

Potrei moltiplicare più oltre gli esempi, ma da questi pochi agevolmente si rileva in quanta diversità di argomenti e di significati si adoperi questo vocabolo ed a quanti differenti concetti esso risponda. Però in mezzo a questa varietà di sensi e di concetti forza è che uno ve ne sia generalissimo e comune, che a tutti sia applicabile ed in cui tutti convengano; e gli è appunto questo concetto del carattere in genere

che occorre determinare in modo chiaro e preciso per discendere poscia a discorrere del carattere umano e divisarne le specie.

Carattere in genere vale quanto impronta, ossia qualità, che individua e segna un oggetto tanto da distinguerlo da ogni altro; e siccome un'impronta non può essere un segno meramente istantaneo, che subito scompaia appena manifestato, ma dura un tempo notevole, perciò il carattere può essere concepito per una nota più o meno permanente e distintiva di un oggetto o di una classe di oggetti. Ben si sa che un vocabolo prima che in senso metaforico o traslato si adopera in senso proprio e naturale; ed in senso naturale è appunto adoperato il vocabolo *carattere* per significare i tipi di stampa: essi si appellano caratteri, perchè improntano sulla carta le lettere alfabetiche, e l'impronta vi rimane e dura. Nel concetto adunque del carattere rinveniamo due elementi, che concorrono a costituirlo, cioè una proprietà distintiva e la permanenza della medesima. Ove richiamassimo al pensiero gli svariati esempi testè riferiti, tosto vi riscontreremmo questo concetto co' suoi costitutivi elementi.

Raccogliendo ora le nostre indagini intorno il concetto del carattere umano, vuolsi anzitutto divisarne l'estensione, la quale muovendo dall'universalità del genere umano discende per gradi intermedii sino ai singoli individui. Evvi quindi il carattere proprio della specie umana, ed è la nota, che essenzialmente la distingue da tutte le altre specie di viventi, ed unisce in una comune impronta tutti i singoli uomini compresi in essa specie. Vi ha il carattere meno esteso, proprio di ciascuna delle stirpi umane, il quale le distingue l'una dall'altra, ed unisce insieme tutte le nazioni comprese in ciascheduna. Come la specie umana si divide in stirpi o razze improntate di una nota loro propria, così una razza si partisce in nazioni, le quali mostrano un carattere ancora meno esteso e distintivo di ciascuna. Discendendo ancora più giù abbiamo nelle singole nazioni il carattere proprio di ciascun secolo, di ciascuna classe sociale, e via via, finchè giungiamo a quello proprio di ciascun individuo umano, nel qual esso perde ogni sua estensione siffattamente che, mentre nella specie umana, nelle stirpi, nelle nazioni, nelle classi sociali la nota caratteristica era ad un tempo propria di ciascuna e comune a tutti gli individui compresi in quel tutto più o meno esteso, nell'individuo invece la nota è esclusivamente propria di lui, ma non comune ad altri, perchè esso non ne contiene altri nella sua singolarità: è una nota, che distingue, ma non unisce.

Il concetto di individuo è tanto intimamente congiunto con quello di carattere, che tornerebbe impossibile senza di esso. L'individualità importa di necessità il carattere, giacchè un individuo non è tale se non a condizione di essere lui e non un altro, ossia di possedere al-

cunchè di esclusivamente suo ed incomunicabile, che lo impronta, un carattere.

Torna qui opportuno ricordare il concetto di Hegel intorno l'individualità umana ed il carattere, concetto, che non ci pare onninamente conforme a verità. Nella sua *Filosofia dello spirito* (traduzione italiana del Novelli, pag. 67 e seg.) egli così si esprime: « In sulle prime è mestieri osservare circa l'anima individuale, che in essa comincia la sfera dello accidentale: perchè solo l'universale è necessario. Le anime individuali distinguonsi reciprocamente per una infinita quantità di modificazioni accidentali. Simile infinità però appartiene alla cattiva spezie dell'infinito. In conseguenza non si può valutar molto il proprio degli uomini; che anzi è duopo dichiarare per vuota parola priva di senso il dire, che l'istitutore debba attagliarsi accuratamente all'individualità del suo alunno, studiarla ed educarla. Non ha tempo per questo. Ciò, che è proprio al fanciullo, può essere sofferto nelle mura della famiglia; ma nella scuola comincia una vita secondo un ordinamento universale, e secondo una regola a tutti comune: là è necessario che lo spirito sia menato a deporre le sue qualità proprie per conoscere e volere l'universale, per apprendere la data universale forma. Codesta trasformazione dell'anima, e sol essa si chiama educazione ». Il ridurre, come fa Hegel, l'individualità umana ad una mera accidentalità è un disconoscere la dignità propria della persona, la quale di sua natura è individuale, essendo essa una sostanza individua conscia di sè, che afferma se medesima col vocabolo *io*. Traviato da questo erroneo concetto, Hegel ripudia siccome vuota di senso la sentenza, che l'istitutore debba acconciare il suo magistero alla individualità personale dell'alunno; ma di tal modo egli giunge a distruggere dalle sue fondamenta l'arte educativa, la quale debbe mirare, come a supremo suo còmpito, non già a spegnere la personalità individua del fanciullo, bensì a svilupparla e rinvigorirla, val quanto dire a coltivar il carattere. Il falso concetto dell'individualità umana condusse Hegel ad un concetto non meno erroneo del carattere. « Ciò che è proprio all'individuo (continua il passo citato) ha diversi lati. Esso distinguesi secondo le determinazioni di naturale, di temperamento e di carattere ». In ciò egli non si accorse, che questi tre elementi si fondono in un sólo, che è il carattere, poichè il naturale è il carattere stesso considerato nel suo stato originario, ossia come un dato della natura, il temperamento poi è proprio del corpo, non dello spirito. Nè vuolsi passare sotto silenzio la contraddizione, nella quale incorse intorno a quest'argomento. Poichè discorrendo del carattere egli ne encomia il valore e lo riconosce necessario a raggiungere la nostra finale destinazione. « Senza carattere l'uomo non esce dalla sua indeterminazione, o cade da un indirizzo al suo opposto. Per conseguente si richiede in ciascun

uomo, ch'egli mostri un carattere. L'uomo di carattere impone agli altri che sanno quanto valga un carattere. Oltre la formale energia appartiene in secondo luogo al carattere un valido ed universale contenuto della volontà. Solo con effettuare un grande scopo manifesta l'uomo un gran carattere, che serve agli altri da faro luminoso (*loco citato*) ». Tutti questi pregi dell'umano carattere sono davvero fondati in natura, e tali da non potersi revocare in dubbio: ma si chiariscono inconciliabili col concetto, che Hegel ci porse della individualità umana. Poichè il carattere importa fermezza e costanza di volontà nel conseguimento di un grande scopo finale, e la volontà risiede in un soggetto individuale o personale. Ora questa individualità personale perde ogni realtà e sussistenza nel sistema di Hegel, che la riduce ad una vana e fortuita accidentalità. Questo concetto hegeliano della individualità e del carattere fluisce a filo di logica dal panteismo del filosofo tedesco, essendo proprio di siffatto sistema lo spogliare della loro individua sussistenza le sostanze finite per assorbirle nell'Assoluto, che solo è veramente, e di cui l'universo non va riguardato se non come una trasformazione od evoluzione necessaria.

Investigando la natura costitutiva del carattere l'Heyne così ne scrive: « Chi ne ha, vive e pensa nella cerchia determinata di un dato intuito della vita, che s'identifica con esso e non cade mai in contraddizione nel suo modo di pensare e di operare. La folla non conosce gli ingegni preclari, non misura la loro volontà, non ne sa nulla, di che sorgono accuse di contraddizione e di manco di carattere. Per l'opposto i piccoli uomini sono conosciuti, facilmente sono raggiunti i loro pensieri, pel che si dice: questi ha *carattere*. Se non che lo essere facilmente compreso dalla folla e commendato è prova di spirito limitato ». Questa definizione dell'Heyne ci pare alquanto angusta ed inadeguata, siccome quella che non abbraccia l'umano carattere tutto quant'è; ma si attaglia soltanto al carattere acquisito, e non altresì al congenito, ed enuncia il carattere grande e potente escludendo il comune.

In che dimori il carattere individuale ci riesce agevole il dichiararlo ponendo mente alla sua necessaria colleganza coll'individualità testè avvertita. L'individuo è *uomo*, epperò possiede comune co' suoi simili l'essenza costitutiva della specie, a cui apparteniamo; ma non è uomo in genere, bensì è *tale* o *tal altro* uomo determinato, epperò partecipa dell'essenza umana in modo tutto suo proprio ed incomunicabile; ora questa differente maniera, con cui ciascuno partecipa dell'essenza umana e vive, costituisce il carattere distintivo de' singoli uomini. Così si avvera la formola: il genere ossia l'essenza vive nell'individuo sotto forma di carattere. Ciò posto, siccome l'essenza umana emerge dalla mente e dall'organismo corporeo insieme composti ad unità personale, così il ca-

rattere si svolge in una duplice impronta ad essi corrispondente, non però esclusiva, e va perciò contemplato sotto entrambi questi aspetti, psicologico e fisiologico, avvertendo ad un tempo che il carattere propriamente detto è impronta propria della mente, il temperamento rigorosamente preso è impronta propria dell'organismo, e che tuttavia esercitano l'uno sull'altro una vicendevole influenza entro i confini segnati dalla natura propria di ciascuna delle due sostanze costitutive dell'umano composto.

La virtù intellettiva, l'attività volontaria, il potere animatore ed affettivo sono le tre note essenziali della mente umana, e per conseguente il carattere, che è l'impronta della mente propria di ciascuna persona, vuol essere riposto in quella maniera tutta peculiare di intendere, di volere e di sentire, che è propria de' singoli individui. L'intelligenza, come facoltà di pensare e di conoscere, esiste in tutti essenzialmente la stessa ed in tutte le sue funzioni, ma infinitamente si digrada ne' singoli individui. Le differenze intellettuali riguardano i diversi gradi di chiarezza delle conoscenze, la rapidità o lentezza, con cui si compiono gli atti intellettivi, la maggiore o minore ampiezza ed energia del pensiero, il quale può espandersi in una più o meno vasta orbita ideale e penetrare più o meno nell'intima sostanzialità delle cose, il diverso ordine di oggetti conoscibili rispondente alla diversa attitudine e propensione mentale, il differente intreccio delle funzioni intellettuali, ed il predominio delle une sulle altre. Similmente ognuno ha un modo di sentire suo proprio: in alcuni il sentimento è delicato, l'affetto gentile e squisito, in altri vigoroso, prepotente, energico, intenso: chi si commuove allo spettacolo della natura, chi vivamente s'interessa ai drammi della vita umana. Anche l'attività volontaria mostra gradazioni infinite ne' singoli uomini, dall'incrollabil fermezza ed indomabil costanza del martire e dell'eroe sino alla leggerezza e versatilità di chi disvuol ciò, che volle, dalla rapidità e prontezza del deliberare e dell'operare sino all'indecisione ed alla lentezza di chi non sa mai a qual partito appigliarsi o scende tentennante nel campo dell'azione, il quale diversifica pur anco secondo le diverse attitudini individuali.

SEZIONE TERZA.

Del carattere in ispecie.

Fermato il concetto definitivo del carattere, vuolsi procedere a divisarne e discorrerne le specie. Sembra a primo aspetto, che tenti opera d'impossibile riuscita colui, il quale imprenda di chiamare ad ordinata rassegna tutte le forme e specie, che presenta l'umano carattere, essen-

dochè se esso risiede in quella particolar maniera di sentire, di pensare e di volere, che è tutta propria di ciascuno, consegue che si differenzia all'infinito siccome le indidualità umane, a cui appartiene. Ogni individuo è lui, e non un'altra persona; epperò quanti individui, altrettanti caratteri. Tuttavia a ponderar meglio la cosa si rileva, che il carattere può ricondursi ad alcuni tipi predominanti, ad alcune forme speciali, secondo i differenti aspetti, sotto cui può essere contemplato.

Ho detto, che quanti esistono individui, altrettanti caratteri è forza ammettere, giacchè la natura in mezzo alle miriadi di esseri senza fine non ne crea neanco due in tutto e per tutto identici. Eppure non ci è forse dato di incontrare ad ogni piè sospinto uomini senza carattere? La loro esistenza non è forse una verità tanto dolorosa, quanto un fatto incontrastabile? Sì certamente, ma facciamoci a rintracciare la ragione del fatto e distinguiamo bene l'uno dall'altro i significati, che esso presenta. Uom senza carattere appelliamo colui, che smentisce colle opere esteriori i suoi interni convincimenti, che si vende alle voglie altrui e piega ad ogni spirare di vento secondo il proprio tornaconto, che sfigura e contraffà lo stampo impressogli in fronte dalla natura: è un carattere abbietto, spregevole, adulterato, infinto, ma è un carattere, perchè siffatta genìa d'uomini hanno anch'essi sortito da natura la loro maniera di sentire, di pensare e di volere, ed essi si ribellano agli intendimenti della natura e si adoprano a distruggerne le doti. Uom senza carattere denominiamo altresì, ma in altro significato, colui, che tale non è per cagion sua, per sua colpevole abbiettezza, bensì perchè ad osservarlo presenta una figura d'anima tanto scolorita ed allampanata da non sapersi come definirla; gente, che nella convivenza umana e nelle lotte sociali non hanno il coraggio di essere loro, *sciaurati, che mai non fur vivi*, come Dante li appella (*Inf.*, c. 3, v. 64), e che una legge di Solone dichiarava infami, perchè nelle sedizioni non avrebbero seguito verun partito. Pure neanco a costoro manca un carattere propriamente parlando, ma piuttosto la coscienza di possederlo; e per altra parte questa indifferenza ed apatia, questa indecisione a mostrare al di fuori la loro individualità personale costituisce in certo qual modo una specie di carattere.

La difficoltà, che presenta la divisione del carattere, parve ad Azaïs tanto grave, da giudicarne impossibile una precisa e rigorosa classificazione. Egli mosse dal concetto, che le differenze distintive delle anime umane originano da quattro cagioni, che sono il numero delle idee, la loro natura, il loro intreccio, la sensibilità del soggetto individuale, che le possiede; e ne arguisce, che gli elementi di queste quattro cause potendo comporsi tra di loro con una diversità pressochè infinita, anche le differenze, che ne emergono e che costituiscono appunto i caratteri,

deggiono variare all'infinito. Arroge che « ciascun individuo nel percorrere il circolo della vita, prova nel suo carattere modificazioni più o meno profonde, che lo rendono diverso da quello di prima al suo proprio giudizio ed a quello delle persone, con cui convive (*Explication universelle*, t. 2, pag. 300) ». Malgrado ciò, egli avverte, che siccome la cagione prima ed originaria della differenza dei caratteri sta nella maggiore o minore vivacità dell'espansione vitale, così avvi ragione di dividerli generalmente in tre classi, cioè in indolenti, in moderati ed in ardenti. I caratteri indolenti hanno per nota loro propria la memoria locale, la memoria di quelle cose futili e poco importanti, che formano il corso ordinario della vita, poichè gli uomini di simil fatta giungono all' acquisto di ben poche idee, e le conservano e le riproducono pressochè quali le hanno acquistate, ben poco e superficialmente associandole insieme. Gli uomini di carattere moderato hanno per facoltà dominante il giudizio, mercè il quale imprimono alle loro idee un certo qual movimento, componendole insieme con ordine, rendendole utili e durevoli: ed essi sono suscettivi di istruzione, di ragione, di costanza, di forza. Nei caratteri ardenti predomina l'immaginazione, la quale li rende mobilissimi e vivaci a segno che non ricevono idea di sorta senza trasformarla in guisa da non saperla più ricondurre alla sua origine: la loro memoria perciò riesce confusa, infedele e labile. Egli non disconosce punto, che queste tre facoltà della memoria, del giudizio e dell' immaginazione siano possedute da ogni uomo, perchè sono elementi necessari dell'umana intelligenza, ma in ciascuno una di esse predomina sulle altre due. L'autore, come agevolmente si rileva, mosse da un principio di classificazione affatto esclusivo, ed altro non vide nello spirito umano che l'intelligenza, dimenticando le altre sue note costitutive, e gli altri aspetti, sotto cui l'umano soggetto può essere contemplato, onde la sua classificazione apparisce incompiuta ed assai deficiente.

Capo I.

Del carattere riguardo alla sua fonte.

La divisione del carattere nelle varie sue specie vuol essere razionalmente dedotta dai molteplici aspetti, sotto cui esso va contemplato. E primamente considerato in riguardo all'origine sua, ossia alla fonte, da cui dimana, si specifica in congenito ed acquisito. Il congenito è ciò che siam per natura, ossia è lo stampo, impresso dalla natura in ciascuno di noi; l'acquisito è ciò, che diveniamo per nostra attività personale, ossia è lo stampo, che l'individuo imprime al proprio operare. Il primo è un dato della natura, il secondo è frutto di nostra volontà.

Sommamente importa il tenere ben ferma questa distinzione, la quale giova a renderci ragione di certi fatti ed a comprendere l'eccellenza propria del vero carattere umano. Si suol dire, ad esempio, di una persona, che *ha il tal carattere*; di tal'altra, che è *non di carattere*; di una terza, che *è senza carattere*. La distinzione testè divisata chiarisce il diverso significato di queste tre espressioni, giacchè la prima accenna al carattere congenito o naturale, la seconda riguarda il carattere acquisito, la terza può riferirsi all'uno ed all'altro. Similmente dacchè il carattere acquisito zampilla dalla nostra libera e conscia attività personale, essenzialmente e sovranamente si differenzia dal temperamento acquisito, il quale non germoglia da una forza interiore, bensì vien dal di fuori, risultando dall'influenza delle forze esteriori sul nostro organismo. Il che ci ricorda il caso di Giorgio I re d'Inghilterra, il quale pregato dalla sua nutrice, che volesse fare del figlio di lei un gentiluomo, le rispose: Un conte sì, posso fare di lui, ma farne un gentiluomo non è cosa, che sia in mio potere. E veramente il carattere acquisito è opera tutta nostra e veramente propria di noi, è il lavoro più gentile del nostro libero spirito, il più bel pregio, onde ci sia dato di adornare l'animo nostro; epperò il più grande elogio, che possiamo fare di una persona, sta nel poter dire di essa: è uomo di carattere. Quando si disconosca la natura propria del carattere acquisito sacrificandolo al congenito, allora viene spogliato di ogni merito suo proprio, di ogni suo intrinseco pregio, poichè se la natura essa sola fa il carattere, questo trasformasi in una necessaria ed inconsapevole corrispondenza dell'interno sentire e pensare coll'esterno operare, mentre il pregio del carattere emana dalla libera volontà dello spirito e si misura dagli ostacoli superati, dalle lotte sostenute, come sarà chiarito più oltre. Di qui la necessità di adoprarci sin dalla puerizia a formarci un carattere, intrecciando noi stessi la catena dei nostri pensieri e sentimenti, imprimendo un indirizzo alla nostra vita, mostrando che anche noi contiamo per qualche cosa in mezzo agli altri.

Abbiamo posto in sodo la distinzione tra il carattere congenito e lo acquisito, ma ora ci affrettiamo a soggiungere, che il secondo non va scisso e stralciato dal primo, come se non avesse con esso attinenza di sorta e potesse sussistere per virtù sua propria. Che anzi il carattere acquisito debbe scaturire dal congenito e pontare sovr'esso, come sul fondamento, che natura pone: « Sempre la natura senz'arte, e l'arte senza natura si trovano deboli (saggiamente nota il Palmieri nel 2° libro *Della vita civile*) ». Ora il carattere congenito si manifesta appunto in quelle attitudini naturali, di cui dobbiamo tenere parola.

Ciascun individuo umano porta con sè da natura un insieme di attitudini o disposizioni affatto personali, che spuntano dal suo carattere,

ed esse sono certe capacità o virtù di spiegare la nostra attività propria in questo piuttostochè in quell'ordine di cose, sotto una forma peculiare e con un determinato successo. Queste attitudini si spiegano sotto differenti aspetti secondo i differenti oggetti, cui si riferiscono, variano di grado e di tenore ne' varii individui, e quando raggiungono il più elevato punto di potenza e di ampiezza, costituiscono il genio.

Le disposizioni od attitudini individuali determinano la nostra vocazione e dal loro armonico e temperato sviluppo pendono le sorti non solo dell'uom singolare, ma ben anco della social convenienza. Nel vasto campo sociale ciascuno ha la sua piccola porzione di terreno da coltivare. Quando ognuno lavora al posto segnatogli dalle sue disposizioni personali e rispondente alla propria vocazione, la società universa fiorisce in una perfetta armonia di intendimenti e di voleri e cammina diritta ed ordinata alla sua meta. A ciascuno il suo còmpito, e quando altri abbia sortito da natura preclare attitudini a qualche scienza od arte, od ufficio sociale, *seguendo sua stella, non può fallire a glorioso porto* (Dante, *Inf.* c. 15, v. 55, 56). Ma quando le vocazioni sono sbagliate, o compresse, o snaturate, quando le attitudini sono sbalzate fuori del naturale terreno dove farebbero buona prova, quando uomini spostati, epperciò turbolenti, gettano lo scompiglio nel sociale consorzio, allora le sorti di una nazione sono profondamente scosse e minacciate. Verità questa, che venne mirabilmente ritratta dal nostro poeta, là nella *Divina Commedia*, *Parad.*, c. 8, v. 139-148.

Nello sviluppo e nella coltura delle attitudini sta riposto non solo un gravissimo problema sociale, ma ben anco, al veder mio, il supremo ed arduo ufficio dell'arte pedagogica, il quale va a risolversi nella formazione del carattere. È còmpito nobilissimo dell'educazione ammannire a ciascun alunno quel grado d'istruzione e quella forma di coltura, che meglio rispondono all'individualità sua personale, determinando quel tanto, che ognuno deve sapere e fare per tenere degnamente il suo posto sociale. Così l'educazione si fa organo potente di civiltà ed efficace ministra di prosperità sociale, perchè prepara ogni uomo all'adempimento del proprio còmpito sociale ed al conseguimento del suo fine supremo.

Dio sta quasi al centro di un circolo immenso, sulla cui circonferenza ognuno di noi tiene un punto tutto suo, segnato dal proprio carattere. Tutti tendiamo a quel centro universale, ma vi tendiamo muovendo dal punto nostro proprio e percorrendo la via segnata dal raggio corrispondente. Però questa via non è scorrevole, nè piana, bensì irta di ostacoli e turbata da scosse continue e qualche volta tremende. La sorte ne gitta in mezzo ad un turbinìo di eventi, che mettono a prova il nostro carattere e cimentano il nostro ideale.

È cosa di fatto, che la nostra attività personale a potersi svolgere abbisogna di un ambiente esteriore, in cui si espanda, tantochè a formare il tessuto della nostra vita concorrono insieme il nostro carattere e le circostanze di tempo e di luogo, che ne avvolgono. Noi improntiamo sugli avvenimenti esterni lo stampo della personalità nostra, e sotto questo riguardo si può dire, che ognuno in virtù del suo carattere è figlio delle proprie opere, e, come sentenziava il Vauvenargues, il nostro destino sta riposto nel nostro carattere. Sentenza conforme a quest'altra di Emerson: « Ciascuno trae dall'intimo di sè la condizione sua propria ed il suo avvenire. ». Ma le contingenze estrinseche, se dall'un lato sono necessarie condizioni del nostro sviluppo, dall'altro possono opporvi serii ostacoli. Quando l'ambiente esteriore armonizza col nostro carattere individuale, la vita scorre calma ed ordinata e va diritta al suo ideale. Ma il più delle volte sorge un conflitto tra noi e le forze circostanti, nel quale o noi padroneggiamo gli avvenimenti o ne rimaniamo padroneggiati. Talfiata la lotta comincia assai per tempo: un intreccio inestricabile di circostanze imprevedute ed imprevedibili ci comprime da ogni lato con tal violenza, che la nostra vocazione dura assai fatica a schiudersi, il nostro carattere non sa spiegarsi, ed a noi non è concesso raccoglierci nell'intimo dell'animo per costrurre il nostro ideale. Ben tosto ci accorgiamo di avere fallita la nostra via, e l'anima si strugge e si consuma nel desiderio di ricominciare da capo la vita irreparabilmente trascorsa e rifarci su per il nostro sentiero. Tal'altra volta la lotta tra noi ed il mondo esterno spunta più tardi, ma più aspra ancora e viene a sorprenderci mentre lavoriamo al conseguimento del nostro ideale. Una sequela di casi e di vicende prepotenti ed ineluttabili ci arresta per via, ed in mezzo al cozzo ed al conflitto degli interessi, delle passioni, degli errori e de' pregiudizi, che ne avvolgono, il nostro carattere ne rimane conquiso e depresso da forze superiori, il nostro ideale si vela e va allontanandosi dal nostro sguardo. Fra così fatali distrette noi fortunati, se manteniamo salvo ed incolume almeno il principio morale, l'onestà della vita, l'integrità del costume! La lotta ci ha sbalzati nell'ignoto fuor del nostro naturale cammino, e pur troppo qualche volta imperversa così disperata da terminare o colla pazzia, o col suicidio. Era un precetto dello stoicismo, che ogni qual volta il saggio si trovasse alle prese colla prepotenza degli uomini o della sorte senza speranza di scampo, si togliesse di vita, e quel precetto trovò pur troppo imitatori, ma contraddice alla retta ragione.

Capo II.

Del carattere rispetto alle potenze ed alle forme dell'attività umana.

Che se si riguardi il carattere in rispetto al diverso ordine di cose, in cui si dispiega l'attività umana, esso viene a specificarsi in politico, scientifico, artistico, letterario e va discorrendo. Esempi di carattere politico ci si presentano Cesare, Richelieu, Napoleone, che spiegarono accorgimenti singolari nell'arte del governare. Aristotele, Platone, Galileo appariscono veri caratteri scientifici, in quella guisa che Michelangelo, Raffaello, il Rubens, il Meyerbeer, il Rossini stamparono il loro genio estetico nei loro marmi, nelle loro tele, nelle loro armonie, chiarendosi fulgidi esempi di carattere artistico. Uno scrittore, che aspiri alla nominanza di autore veramente originale, ha da mostrare un carattere letterario tutto suo proprio nei lavori del suo ingegno e della sua penna, avverando la bella sentenza: *lo stile è l'uomo.* A tale intento occorrono, come saggiamente avverte il Joung, due condizioni: conoscere per bene se medesimo e rispettar se stesso.

« Non diffidate troppo di voi medesimi (egli scrive nel suo opuscolo *Congetture sulla composizione in generale*): non lasciate imporvi oltre modo dall'autorità dei famosi scrittori e dei grandi modelli. Se voi osate tenervi in qualche stima, forse vedrete ben presto la stima del pubblico aggiungersi alla vostra. Preferite sempre le produzioni naturali del vostro spirito ai più ricchi tesori presi ad imprestito dallo spirito altrui. Gli è nella repubblica delle scienze e delle lettere che occorre portare l'ambizione di Cesare, al quale meglio gradiva essere il primo di un villaggio che il secondo in Roma. È questo il solo mezzo di dare alle vostre opere un carattere loro proprio, che non appartenga che a voi, e di meritare il nobile titolo di autore. Uno scrittore, che diversamente adopri, andrà tutt'al più ad ingrossare la massa di un gruppo confuso, e tutti i suoi pensieri mancando affatto di originalità non avranno che una meravigliosa rassomiglianza coi pensieri della folla. Il suo spirito oppresso sotto il peso delle idee altrui non avrà tanto di forza da concepire il germe di un pensiero nuovo ».

Capo III.

Del carattere morale.

Sopra tutte le forme e specie di caratteri finqui divisate eccelle il carattere morale, siccome quello, che è un dovere per tutti, rispondendo esso alla destinazione finale e suprema della nostra esistenza. Non tutti possono essere grandi politici, od artisti, o scienzati, o scrittori, od eroi,

ma a tutti è concesso di essere onesti e giusti, purchè si voglia: qui volere è potere. Perciò il carattere morale debbe informare di sè il carattere civile, politico ed artistico: esso solo è corona e gloria di un popolo, freno al dispotismo governativo, vivente protesta di libertà: l'immoralità scava la tomba alla politica fosse pur la più scaltra, ai governi che più si tengono saldi e sicuri di sè, alle dinastie per quantunque secolari. Il carattere morale viene così appellato, perchè riguarda la moralità della vita, epperò sul concetto di questa vuol essere contemplato e studiato. Ora la moralità emerge dall'accordo armonico di due elementi, soggettivo l'uno, la libera volontà, oggettivo l'altro, il dovere imposto dalla legge morale, sicchè può venire sostanzialmente espressa con questa formola: volere liberamente il dovere, ossia adempiere la legge morale mercè della libera volontà. Ciò posto, occorre investigare in qual modo questi elementi concorrano insieme a costituire il carattere morale.

Facendoci primamente dalla volontà, si ricerca di quali doti debba andare fornita in ordine al carattere morale e da quali condizioni esse dipendano. Anzi tutto occorre alla libera volontà forza ed energia per lottare con felice successo contro le forze, che tentano di trascinarla fuor della via del giusto e dell'onesto, siano esse interne, quali gli istinti animali, le passioni, i piaceri dei sensi e la stessa inerzia, siano esterne quali la violenza, i mali esempi, le seduzioni, le corrotte consuetudini. A tutte queste forze ostili si oppone una valida resistenza mercè di un atto volontario forte ed energico, pronto a sacrificare tutto, tranne una cosa sola, il dovere: quindi, mentre nel mondo animale si svolge la lotta per l'esistenza fondata sulla forza, nel mondo umano morale si combatte la lotta del dovere, fondata sulla libera volontà. L'energia vuol essere accompagnata da un'altra dote, che è la costanza, per mantenersi ferma ed incrollabile nei propositi, fedele all'osservanza del dovere, senza piegare alle eventualità del giorno, senza discendere a transazioni indecorose, senza venir mai a patti col proprio tornaconto. Dall'energia e dalla costanza della volontà emerge, terza sua dote, quel sicuro dominio di sè, in virtù del quale l'uomo non solo sovrasta al bruto e rivela la nobiltà del carattere morale, ma s'innalza talvolta sino all' eroismo. Così sono improntate a sublime inspirazione quelle parole, che il Corneille nel *Cinne*, alla prima scena dell'atto secondo mette in bocca ad Augusto trionfante del più giusto sdegno: « Je suis maître de moi, comme de l'univers, — Je le suis, je veux l'être ». Ora da quali fonti attingerà la volontà queste sue doti? Il sentimento della dignità propria della natura umana, la fede nella libertà e la fiducia ragionevole nelle proprie forze, un profondo convincimento de' principii supremi direttivi della vita, la coscienza viva, limpida di se medesimo, sono le condizioni richieste a tale intento. A chi sente bassamente dell'umanità, o si ab-

bandona sfiduciato al sentimento della propria debolezza ed impotenza davanti alle forze, che insorgono contro di lui, vien meno ogni energia e costanza; e ben disse Rousseau, che « la tiepidezza della nostra volontà fa essa sola la nostra debolezza, mentre si è sempre forti per fare ciò, che fortemente si vuole ». Di certo la volgatissima sentenza *Volere è potere*, non è conforme a verità, se intesa a significare, che tutto si possa quanto si vuole: ma tra l'onnipotenza della volontà e la sua assoluta impotenza ci sta di mezzo un bel tratto, in cui ha di che spiegarsi la nostra libera attività. Similmente chi porta nell'animo convincimenti fievoli e superficiali, e non è uso a raccogliersi negli intimi penetrali della coscienza e disaminare sinceramente se stesso per formarsi un lucido concetto del suo stato psicologico e del mondo, che lo circonda, e mantenere vivo il sentimento della sua individualità personale, costui nonchè serbare il dominio di sè si lascierà facilmente trascinare dal corso degli avvenimenti, diventerà mancipio dell'universale, e la sua vita procederà oscillante, malferma, indecisa ed irresoluta come il suo pensare. Se non che tutte queste condizioni non bastano da sè sole a conferire allo spirito umano l'energia e la costanza del volere, il dominio di sè: esse hanno bisogno di essere avvalorate da un principio estrinseco e sovrumano, fonte e ragione del dovere, vale a dire il principio religioso. La ragione umana non può determinare il supremo ideale della vita ed intuire il dovere nella sua intima scaturigine senza il concetto di Dio, che la illumina come ragion superiore ed universale. La volontà umana mal riesce a lottare salda e costante pel trionfo del Giusto, se non venga sostenuta dalla potenza divina. L'uomo non può sentire altamente e nobilmente di sè e dell'umano suo essere, se non senta in sè Dio, fonte di ogni grandezza. In siffatta guisa la volontà, non cieca e capricciosa, ma illuminata dalla ragione, si propone l'ideale della vita ed intende di raggiungerlo, fissa ed irremovibile nello scopo, forte ed invitta contro gli ostacoli, credente nei principii dell'ordine morale e religioso, sicura nel dominio di sè.

Rivolgiamo ora il pensiero dalla volontà al dovere, altro elemento costitutivo del carattere morale. La ragione ci chiarisce, che la vita non è un trastullo del cieco caso, che non dobbiamo vivere alla ventura, che le nostre azioni non vanno abbandonate in balìa della sorte, ma che la nostra esistenza è ordinata ad uno scopo finale supremo, ad un ideale sublime, che la Provvidenza divina veglia sopra di noi e degli esseri dell'universo, e tutto coordina ad un disegno unico supremo, che vi sono principii eterni ed immutabili, regolatori della vita umana. Or bene, questo fine sovrano del nostro operare, che ci fornisce una grande ed elevata idea della vita, è imperiosamente additato dal dovere; questi sacrosanti principii del Buono e del Divino, senza dei quali torna impossibile il

carattere, sono altrettanti pronunciati della legge morale, la quale è l'espressione dell'ordine universale, e suona un comando assoluto dell'Ordinatore supremo. Il dovere adunque diventa anch'esso elemento costitutivo del carattere morale, quando se ne abbia una lucida e schietta intuizione, la quale sentendo in esso la voce medesima di Dio imperante alla nostra volontà generi una fede viva nella dignità della virtù. La sentenza di Bruto sconfitto e morente non rivela un carattere morale ma è il grido del disperato.

Volontà e dovere, se l'una dall'altro disgiunti, non formano nè il carattere, nè la moralità della vita; occorre ancora, che insieme si compongano ad armonia. Giacchè il carattere è stampo. Di chi? Della volontà conscia di sè ed illuminata dalla ragione. Su che? Sull'operare esterno. Esso adunque importa un'azione esteriore, la quale fluisca dalla libera volontà, e sia ad un tempo conseguente, ossia armonizzi coll'interno pensare e volere; è armonia dell'uomo interiore coll'esteriore, è l'uomo concorde e sempre eguale a sè. La quale armonia esenziale al carattere ha sua ragion d'essere nell'indole stessa dell'umano soggetto, in cui la vita del pensiero e la vita dell'azione mutuamente si sorreggono e sono ordinate ad unità di scopo. E come alla coscienza di sè si oppone il cieco ossequio verso la pubblica opinione, che è venerata siccome la regina di un popolo, mentre più di una volta ne è la tiranna, come al dominio di sè sta di contro la servile imitazione delle costumanze predominanti e della moda, così all'armonia tra l'interno pensare e volere e l'esterno operare si contrappone la simulazione, l'infingimento, la doppiezza e l'ipocrisia, la quale però è un forzato omaggio al carattere ed alla virtù, essendochè l'uomo vuol apparire di fuori altro da quello, che è realmente in sè, perchè avrebbe di che arrossire in faccia altrui.

Queste investigazioni intorno la natura del carattere, svolte dal concetto della moralità, vengono a raccogliersi in questa formola, che n'è per così dire la definizione descrittiva. Il carattere morale è la libera volontà, che illuminata dall'ideale della vita e dalla coscienza di sè, e sorretta dalla credenza in Dio, dal sentimento della dignità umana, dalla fiducia ragionevole nelle proprie forze, adempie il dovere con energia, costanza e fermezza, mercè il dominio di sè. Il carattere morale adunque è il *voglio* imperioso dello spirito umano. Voglio l'ideale supremo della vita additatomi dal dovere e rivelato dal lume della ragione: voglio serbar fede a' miei propositi, a' miei convincimenti, a' miei principii razionali e religiosi; voglio tradurli in atto con indomabil fermezza, lottando senza posa contro tutti gli ostacoli sino all'abnegazione, sino al sacrificio; voglio improntare sulle mie opere il mio stampo mentale, apparire ed essere di fuori in faccia alla società ed alla natura quello

stesso, che sono dentro di me in faccia alla mia coscienza, alla mia ragione, a Dio. Voglio essere *io*, cioè una persona, che sostiene la dignità sua fra le lotte della vita. Così fra tutti i viventi della natura l'umana persona è il solo individuo, in cui rifulga il carattere, essendo essa sola fornita, come di sue note costitutive, della ragione, che intuisce il dovere, e della volontà, che liberamente lo adempie.

È pregio dell'opera il toccare qui delle dottrine logicamente inconciliabili col carattere morale. Viene anzi ogni altra quella del materialismo, la quale ripudiando la sussistenza dello spirito umano e riducendo il nostro essere tutto quanto ad un mero organismo corporeo e niente più, soppianta ogni energia di volontà, che lotti contro le passioni in ossequio al dovere, sostituisce alla legge morale le leggi fisiologiche ineluttabili abbandonando l'uomo in balìa degli istinti animali, sicchè spogliato del libero dominio di sè vien dominato dalle forze insuperabili dell'organismo. Un materialista, che riconosca una legge morale e si senta tenuto ad osservarla e vi conformi le sue libere azioni, smentisce colla sua vita pratica la dottrina da lui professata nell'ordine teorico. Il positivismo, che spoglia l'uomo della sua sostanzialità individua riducendola ad un intreccio di fenomeni, che non appartengono a nessuno, corre anch'esso per impeto di logica irrefrenabile alla negazione del carattere morale. E veramente, posto il principio fondamentale del positivismo, dacchè la mia persona individua e sostanziale è scomparsa, non sono adunque più *io*, che produco questo o quell'altro fenomeno, che opero e voglio conformare le mie libere azioni al dovere, che ho una volontà tutta mia e convincimenti miei proprii, che posseggo la coscienza di me medesimo, che ho un fine determinato, a cui intendo. Arroge, che il corifeo dei positivisti viventi, Herbert Spencer, ricisamente dichiara ne' suoi *Principii di psicologia*, che la nostra credenza nella libertà è una mera illusione. Il sentimento della dignità umana, che con tanta potenza sorregge la volontà nella lotta contro gli ignobili istinti e le basse passioni animali, scompare nella dottrina del trasformismo, la quale riguardando le specie superiori dei viventi siccome una graduale evoluzione delle inferiori non riconosce tra l'uomo ed il bruto se non una differenza di grado e nel bruto addita la nostra primitiva origine. Il fatalismo poi, che e l'universo e l'uomo vuole non già governati da una suprema intelligenza, ma dominati dal cieco ed inesorabile caso, togliendo di mezzo la libertà del volere e la finalità razionale della vita, si chiarisce inconciliabile col carattere morale. Infine l'ateismo distrugge radicalmente il fondamento oggettivo e supremo di esso carattere, giacchè senza il concetto ed il riconoscimento dell'Essere infinito vien meno l'energia della volontà, la dignità della virtù, il vero ideale della vita.

Allorquando tutti gli elementi del carattere si riscontrano insieme composti in bella e compiuta armonia, ne emerge il tipo o l'ideale dell'umano carattere. La storia ci presenta due tipi, l'uno dell'umanità antica greco-latina nell' uomo stoico, l'altro dell'umanità moderna in Cristo. Lo stoico ripone il suo essenziale carattere nella ragion pratica, e tiene la volontà propria siccome l'unica cosa, che sia veramente e durevolmente sua. Piaceri e dolori, salute, ricchezze, congiunti, amici, gloria, patria, il mondo intiero gli è indifferente: vivere solo nella sua ragione, alla sua ragione e per la ragione, ecco il suo pensiero dominante, il suo ideale. « Ciò, che gli preme, è di essere lui, e tal rimanere nel suo foro interiore: è di non credere che in sè ed a sè solo, di non sperare che in sè, di non agire che secondo sè, da sè e per sè. Sii te, sii uomo! Che la tua vita risponda alla dignità di un essere ragionevole, risponda alla tua ragione » (1). Lo stoico dice all'uomo saggio: sii tu legge a te stesso e sdegna qualunque siasi superiorità ed autorità esteriore: sii tu padrone e donno assoluto di te, mantienti indipendente da tutta la realtà estrinseca, suddito di nessuno, nemmanco di Dio. Se non ti è dato regnare sul trono di Alessandro, ripara nella botte di Diogene. Se le sventure della vita, la nequizia degli uomini, la prepotenza degli avvenimenti insorgono ad espugnare l'indipendenza dell'animo tuo, e tu cerca uno scampo estremo nel suicidio. Il suicidio! Ecco il tratto finale che distrugge quanto vi possa essere di bello, di nobile, di grande nel carattere stoico, lo deturpa, lo disumana. Così la fiera indipendenza dello stoico finisce nel nulla. Nel nulla, dico, essendochè egli teneva l'anima quale una sostanza materiale e peritura, epperò il suicidio era per lui non solo il suicidio del corpo, ma dell'anima altresì: era suicidio di tutto l'uomo. Così rinnegava quella dignità della natura umana che si era cotanto esaltata. Sublime ci sembra l'oraziano: « *Et cuncta terrarum subacta praeter atrocem animum Catonis* »; ma la sublimità si digrada, quando si pensa che quel Catone, il quale aveva vinto la potenza di Cesare con la fiera indipendenza dell'animo suo, non seppe poi vincere se medesimo.

L'ideale del carattere umano splende vivo e perfettamente personificato in Cristo. Il Savio degli stoici era il carattere tipico dell'umanità abbandonata alle sue proprie forze: è il finito, che sdegna l'Infinito e vuol reggersi da sè come il Faust di Göeth. Cristo è il carattere tipico dell'umanità ricongiunta con Dio. Catone e Seneca non diedero la vita per nessuno, ma se la tolsero con mano violenta; Cristo non se la tolse la vita, ma la diede per rialzare la giacente umanità, e la diede per

(1) L. Bautain: *Paragone della morale evangelica con quella de' filosofi*, Parte 2ª.

riaverla al di là del sepolcro. Mancava al carattere stoico quell'elemento sovrumano, che solo può inspirare la forza ed il coraggio per mirare con occhio impavido la prepotenza della sorte e sovraneggiarla: splende l'elemento sovrumano in tutta la sua bellezza nel carattere cristiano, perchè lo spirito umano sa di essere fatto per l'infinito, e di possedere una vita che s'infutura in secoli senza fine e si protende in uno spazio senza misura.

Queste considerazioni tornano necessarie a rendere ragione di un fatto desolante, che contrista la società contemporanea. Perchè tanta cinica leggerezza nel fare getto della vita propria ed altrui? Perchè non si ha più voglia, nè forza di fare il bene? Perchè tanta scarsezza di caratteri morali? La ragione presentasi manifesta. Perchè si ha l'anima vuota di credenze; perchè non si ha più fede nella virtù ed in un *al di là* della tomba; perchè più non si riconosce la dignità della natura umana, più non si sente Iddio, nè l'armonia divina dell'universo. In quella vece un ignobile materialismo va ecclissando negli animi la santa fiaccola del dovere, e non ci lascia più veder nulla oltre il sepolcro. Sempre il decadimento del carattere è sintomo foriero di decadimento sociale. Qual nazione per manco di carattere non sa più volere se stessa, nè dominare se stessa, sarà ben presto da altri voluta, dominata da altri. E da chi? O dallo straniero, o, quel che è peggio assai, dal suo stesso governo, che la tiene serva a' piedi suoi, e 'l libito fa licito in sua legge. Il culto del carattere esso solo può venire al riparo di tanta jattura. Di mediocrità fortunate, di nullità potenti, di eroi teatrali il nostro paese ne incontra ad ogni piè sospinto, colpa e vergogna sua. Formare caratteri forti, cioè crescere uomini, che al sentimento ed al culto della dignità umana accoppiino l'italianità del cittadino, ecco la suprema, la urgente necessità del paese, ecco il primo cómpito dell'educazione.

Capo IV.

Il carattere umano nella specie, nelle stirpi, nelle nazioni.

Gli uomini particolari si raccolgono in nazioni, ognuna delle quali possiede un carattere peculiare che dalle altre la differenzia, come posseggono un carattere loro proprio i singoli individui che la compongono. Le nazioni alla loro volta si adunano in grandi stirpi, fornite ciascuna di uno stampo caratteristico, e queste ancora si stanno comprese in poche razze supreme, le quali alla perfine si accomunano tutte nell'unità della specie umana. Così la specie umana partisce l'unità sua in cinque grandi razze: la caucasica o bianca, la mongolica, la etiopica, la malese e l'americana. Ciascuna razza poi si distribuisce in più stirpi o varietà, ciascuna stirpe in più nazioni (ad es. la stirpe latina in Italia, Francia,

Belgio, Spagna, Portogallo), e ciascuna nazione in genti ed in uomini particolari. Di qui varie guise di caratteri corrispondenti. V'è il carattere proprio della specie, delle razze, delle stirpi, delle nazioni.

Un solo ed identico è il carattere della specie umana e si ripete essenzialmente lo stesso in tutte le razze, le stirpi, le nazioni, gli uomini particolari. La ragione è manifesta: esso carattere distingue sibbene la specie nostra da tutte le altre specie viventi del corporeo universo, non però deve razza da razza distinguere, stirpe da stirpe, nazione da nazione. Per lo contrario il carattere delle razze è molteplice e vario come le razze esse stesse; più svariati sono i caratteri delle stirpi, e più numerosi ancora quelli delle nazioni, e per ultimo sono senza numero i caratteri individuali, come sono senza numero gli uomini particolari. In che dimora il carattere proprio della specie umana? Essa si differenzia da tutte le altre specie di esseri viventi a noi conosciute in grazia del carattere della personalità, da cui discende poi la virtù della scienza, dell'arte, della moralità e della religiosità. Il materialista, che abbassa l'uomo al bruto confondendoli in una medesima specie, non si accorge di avere un partito disperato alle mani; chè a lui tocca provare i bruti essere capaci di religione, di virtù, di scienza e di arte: val quanto dire essere persone.

Al di sotto del carattere della specie nostra stanno i caratteri diversi delle razze umane, i quali appariscono così spiccati e rilevanti, che alcuni antropologi si lasciarono trarre a diniegare l'unità della specie umana, sentenziando che le razze sono specificamente diverse. Sentenza questa, che non regge ad una critica severa. Basti il riflettere in contrario, che le razze umane, per quantunque dotate ciascuna di un proprio distintivo carattere assai spiccato, pur nondimeno convengono tutte quante nel possedere in comune il carattere informatore della specie umana, vo' dire la personalità, e tutte perciò hanno la capacità naturale di svilupparsi nel mondo del sapere, dell'arte, della virtù e della religione, epperò la capacità dell'eguaglianza giuridica; eguaglianza, che dovrebbero logicamente negare quanti impugnano l'unità della specie umana e sostengono la diversità specifica delle razze. Certo è, che il carattere della specie nostra, cioè la personalità, presenta diverse forme e diversamente si atteggia nelle differenti razze; e queste forme diverse costituiscono appunto i caratteri molteplici delle medesime; ma non è meno vero, che i caratteri delle razze non escludono, bensì inchiudono il carattere comune della specie.

Conciliati i caratteri molteplici delle razze con quello unico della specie, occorrerebbe studiarli in se stessi. A tale riguardo giova osservare, che due sono gli aspetti, sotto cui vogliono essere riguardati: fisiologico cioè e psicologico. L'aspetto fisiologico riguarda le diverse conformazioni

esterne dell'organismo corporeo di ciascuna razza, mentre il psicologico si riferisce alla loro personalità interiore, ossia alla diversa tempra dello spirito. Il carattere fisiologico ha una diretta attinenza e corrispondenza colle cinque parti del mondo abitate dalle cinque razze umane, e vuol essere più propriamente rilevato dalla geografia e dalla fisiologia. Del carattere loro psicologico discorre, non però con solidità e rigorosità di concetto, lo Hegel nella sua *Filosofia dello Spirito* (a pag. 55, ediz. Napoli).

Il carattere delle nazioni apparisce più assai comprensivo e particolareggiato, che non quello delle stirpi e delle razze, cui appartengono. Percorrendo col pensiero le nazioni, che stanno disseminate sopra la superficie della terra e sopra le isole de' mari, fatto è che ciascuna di esse mostrasi diversamente conformata dalle altre, e possiede certa qual tempra di mente e di organismo, per cui e vive, e sente, e parla, ed immagina, e pensa in un modo tutto suo proprio. Il carattere etnico ha sua radice nella personalità di un popolo; da esso informasi la lingua sua, l'arte, la scienza, il costume, l'educazione. Epperò qual nazione abbia smarrito il suo carattere, ha perduto con esso ogni specie di personalità sua propria, la vita stessa e l'esistenza sua; mentre, finchè conserva incorrotto il carattere suo, essa sussiste e vive, anche perduta l'indipendenza e forzata a governo straniero.

V'è chi ripete dal clima il genio caratteristico di una nazione, interpretando non so con quanta giustezza il pensiero di Teofrasto, di Ippocrate e di Galeno. Il clima, la positura geografica e la natura del suolo (uopo è riconoscerlo) non sono senza certa quale efficacia sulle costumanze e sulle condizioni esteriori della vita di un popolo, ma il carattere suo risiede più addentro nell'intimo principio personale, che gli è proprio. A noi pare, che siccome in ciascun uomo singolare non l'organismo corporeo individua e caratterizza il suo spirito, così non l'ambiente fisico esteriore impronta originariamente e modella il genio di un popolo. Fatto è, che una nazione, la quale siasi fermata ad abitare una regione altra dalla sua primitiva, conserva in parte per lunghissimo tempo le sue caratteristiche disposizioni contro la potenza del clima, che le combatte. Altri derivano il carattere etnico da cause morali, quali sono le istituzioni, le costumanze e segnatamente l'educazione. Ma costoro scambiano l'effetto colla causa, essendochè il carattere preesiste alle istituzioni, ai costumi, alla educazione, e di sè le informa. La legislazione e l'educazione, se falsate, il carattere possono corrompere, crearlo non mai. Adunque il carattere vien da natura; le nazioni procedono da Dio, che tali le plasmò, non dal clima, nè dall'umano arbitrio. Nell'immenso disegno provvidenziale la varietà moltiforme delle nazioni, segnate ciascuna di una propria impronta, si compone in bell'armonia coll'unità della specie umana.

Ma come si spiega quest'armonia? Come si concilia coll'unità e fratellanza dell'uman genere questa discorde varietà ed opposizione delle nazioni, che gelose della propria personalità lottano l'una contro l'altra per la loro indipendenza, e rompono in deplorabili dissidii, in guerre fratricide? Questo problema ritorna a quel medesimo superiormente risolto dei rapporti tra la moltiplicità delle razze e l'unità della specie. Le nazioni non sono fuori del genere umano, ma in esso inchiuse; sono determinazioni diverse dello spirito umano, circoscrizioni della specie, che esplica in esse e matura il suo interiore organamento.

Le cose fin qui discorse riguardano il concetto generico del carattere nazionale astrattamente considerato. Che se discendiamo dall'ordine speculativo nel campo della realtà e della storia, tosto si sente quanto sia malagevole e pieno di oscurità e di pericoli il determinare il carattere reale, che è proprio delle singole nazioni quali sussistono oggidì sulla terra. Le difficoltà, che insorgono, sono di specie diversa e tutte più o meno gravi. E primamente il carattere nazionale permane esso inalterabile frammezzo alle storiche vicissitudini ed ai profondi rivolgimenti di un popolo, o non forse trasformasi a poco a poco e muta natura attraverso i secoli? Gli Indiani ed i Chinesi di oggidì sono pressochè gli stessi che quelli di quattro mila anni fa, e gli Arabi moderni si mostrano quali vennero ritratti nei secoli antichissimi: ma può egli sostenersi con verità, che il carattere italiano del tempo nostro sia di tutto punto identico con quello dell'antica Roma? E se muta col mutar dei secoli il carattere di un popolo, come si potrà rilevarlo con sicurezza e determinarlo nella sua ferma realtà? In secondo luogo dimandasi: in quale periodo storico della vita di un popolo torna più conveniente di cogliere e fermare il suo carattere? Forse nella sua infanzia, in cui si manifesta più schietta e vergine la sua natura? O non piuttosto nel periodo della sua maturità, quando ha già attraversato gran parte delle sue vicende e percorsi profondi rivolgimenti? Nell'epoca splendida della sua grandezza, o ne' secoli solenni delle sue sventure? Chè ben si sa quanto diverse costumanze e diversi atteggiamenti di vita presenti una nazione nelle fasi differentissime della sua storica esistenza.

Altre difficoltà sopraggiungono. Come si distingue di un popolo il carattere congenito e naturale dallo acquisito? Non è egli facile il pericolo di scambiare l'intimo principio caratteristico di una nazione con quell'insieme di costumanze, di abitudini, di contingenze e di condizioni, che riguardano la sua vita esteriore, e mutano col mutare dei secoli? Ancora, come si riesce a rilevare e sincerare tra le molteplici e tal fiata opposte e discordi tendende ed attitudini di un popolo la interiore e suprema, in cui dimora il suo stampo caratteristico? I Chinesi, a ra-

gion d'esempio, presentano a chi li riguardi un misto di superstizione e di filosofia, una morale semplice e grave di fronte ad una metafisica oscura e pressochè inintelligibile, urbanità e gentilezza nel contegno esteriore e frodolenza e doppiezza nelle relazioni commerciali e nelle faccende di privato interesse.

Arroge, che non di tutti i popoli si può fermare con giustezza e veracità di giudizio il carattere effettivo. Sonvene alcuni, la cui notizia dobbiamo a relazioni di viaggiatori o difettose od incerte e sospette e tal fiata contraddittorie. Anche dei popoli conosciuti alcuni offrono costumi così poco definiti, che torna assai malagevole segnarne il carattere secondo verità, sicchè è giuocoforza lo starsi contenti a considerazioni generali. Le nazioni medesime più note nella storia del mondo non sono tutte facili ad un modo ad essere ritratte dal pensatore. Il carattere inglese, spiccato e riciso qual è, può venire senza malagevolezza delineato nella sua genuina schiettezza; per lo contrario gli Spartani, gli Ateniesi ed i Tebani dell'antica Grecia mostravano uno stampo così discorde, e tanta diversità di attitudini e di costumi da inforsare il giudizio intorno la loro unità nazionale. Tutte queste difficoltà, che sono venuto fin qui enumerando, gittano un velo di ingrata oscurità sull'intimo principio distintivo di un popolo, e tal fiata non ci consentono di cogliere quel giusto punto centrale, in cui vanno a fondersi le pieghe diverse del suo carattere (1).

SEZIONE QUARTA.

Del temperamento.

Come l'impronta della mente propria di ciascuna persona costituisce il carattere, così l'impronta del suo organismo ne costituisce il temperamento, vocabolo questo, che si appropria al corpo organico. Quindi intercede fra carattere e temperamento quel divario medesimo, che corre tra i due essenziali componenti dell'essere umano; ma questa loro distinzione non ne impedisce l'unione; giacchè la colleganza vitale dell'anima e del corpo e la loro vicendevole influenza importano per ciò stesso una conseguente corrispondenza tra il carattere ed il temperamento. A questo proposito occorre una grave avvertenza: non pochi tra i psicologi anche spiritualisti hanno ingrandito oltre misura l'efficacia del temperamento e ne discorrono con tale e tanta ampiezza di particolari da sembrare che esso medesimo generi il carattere e determini una

(1) Vedi nota *h* in fine del volume.

persona a pensare, a sentire, a volere, ad operare in questa o quell'altra guisa, che le è propria. Quindi nel descrivere, che essi fanno, ciascuna specie di temperamento non si stanno paghi di notare la sua corrispondenza col carattere, ma vanno enumerando senza fine le qualità non solo fisiologiche, ma intellettive, affettive e morali proprie di una persona dotata di un determinato temperamento incatenandola pressochè alla forza del medesimo e spogliandola della virtù, che le è propria, come apparirà dalle cose, che verremo discorrendo.

La mente ha note sue costitutive, le quali differenziando di grado, non però di essenza, nei diversi individui, e modificandosi nei loro rapporti, costituiscono il carattere. Similmente l'organismo ha le sue parti integrali, che differenziando di attività e di energia, prevalendo le une sulle altre, mutando in infinite guise i loro rapporti e le loro proporzioni danno luogo al temperamento. Ciascuno porta spiccata in volto l'impronta caratteristica della sua persona fisica, sicchè il volto basterebbe per sè solo a distinguere un individuo quanto al corpo; ma esso non riguarda che la figura esteriore, mentre il temperamento concerne la forma interiore. Consiste quindi il temperamento in quella particolare costituzione e complessione dell'organismo, che è propria di ciascun individuo, determinato dalla speciale prevalenza di una delle parti integrali del corpo su tutte le altre o dal loro singolare compenetramento. In questa definizione io accenno al prevalere di una qualsivoglia delle *parti integrali* della compagine organica sulle altre collo scopo di comporre i dissidii dei fisiologi intorno la natura e l'origine dei temperamenti, essendochè specificandosi esse in fluide e solide danno luogo a due guise di divisioni seguite l'una dagli antichi, l'altra dai moderni. Gli antichi studiosi della natura seguendo Ippocrate e Galeno riconducevano tutti gli elementi fluidi del corpo umano a quattro primitivi umori, che secondo il loro rispettivo predominio imprimevano uno stato ed un'abitudine peculiare ai diversi organi; ed essi sono il sangue (αἷμα), la bile gialla (χολὴ), la bile atra od umor nero (μέλαινα χολὴ) e la flemma (φλέγμα), corrispondenti al caldo, al freddo, al secco, all'umido, elementi, secondo il loro avviso, costitutivi di tutte le composizioni fisiche. Di qui la definizione, che essi porsero dei temperamenti divisi in sanguigno, bilioso o collerico, melanconico e flemmatico: nel sanguigno predomina il caldo umido, nel bilioso il caldo secco, nel melanconico il freddo secco, nel flemmatico il freddo umido. Nel secolo scorso Linneo divideva questi quattro temperamenti fra gli abitanti delle quattro parti del mondo, assegnando agli Europei il sanguigno, agli Americani il collerico, agli Asiatici ed agli Affricani il melanconico. Oltre questi quattro particolari temperamenti gli antichi ne riconoscevano uno superiore, denominato *temperamentum temperatum*, che non si riscontra effettuato in nessuna

persona, ma è il tipo ideale, in cui armonizzano in perfetto equilibrio tutti gli altri. Però siffatta divisione, sebbene comunemente accettata, venne riconosciuta destituita di natural fondamento, essendochè l'esistenza della flemma, siccome umore distinto dagli altri, è ipotetica, e la bile nera od atrabile (μελαινα χολὴ μελαγχολία) come umore naturale del corpo, quale la descrivevano gli antichi, non esiste, bensì è una corruzione della bile gialla e sana, ed ha comune con questa l'organo secretore, il fegato. Nè arbitraria soltanto, ma essa è altresì incompiuta assai, siccome quella, che non comprende ogni specie di temperamento: il quale difetto si avvisarono di adempiere i moderni fisiologi, che dividendoli a seconda del predominio di un sistema di organi su tutti gli altri, ne aggiunsero altri, quali il nervoso ed il muscolare. Tale appunto è l'avviso di Cabanis, che nella sua opera *Rapports du physique et du moral de l'homme*, tom. I, pag. 479, ediz. 2ª, riconosce i quattro temperamenti speciali degli antichi aggiungendovi il nervoso, determinato dalla predominanza del sistema nervoso o sensitivo sul muscolare o motore, ed il muscolare, che ha luogo nel caso opposto, ma tosto soggiunge, che questi sei temperamenti si mischiano fra di loro in proporzioni tanto svariate da costituire gradazioni pressochè infinite.

Ho accennati i due differenti principii di divisione dei temperamenti, quali sono le parti integrali del corpo fluide e le solide; ma sembra a me, che anche riconosciuti, quando vengano adoperati disgiuntamente l'uno dall'altro, non conducano ad una divisione veramente razionale e compiuta. Poichè a formare per esempio il temperamento sanguigno concorrono i sistemi organici vascolare circolatorio, il digestivo, il respiratorio, l'epatico, i quali tutti convengono a determinare la copiosa quantità del sangue, la sua qualità vivificante e sana, la sua animata circolazione. Giova altresì avvertire in proposito, che il sistema nervoso cerebrale interviene a formare i quattro temperamenti distinti dagli antichi secondo la diversa capacità sensifera dei nervi e la diversa attitudine del cervello a ritenere le impressioni ricevute. Poichè nel temperamento sanguigno e nel collerico i nervi sono molto sensibili, ma nel primo la tenacità del cervello è poca, nel secondo è molta: nel melanconico e nel flemmatico la sensitività nervosa è scarsa, ma in quello la tenacità del cervello è diuturna, in questo debole. Kant tentò un'altra partizione e divise i temperamenti in due categorie, in quelli cioè di sentimento, ed in quelli di attività, delle quali la prima comprende il temperamento sanguigno ed il suo opposto il melanconico, la seconda il collerico ed il suo contrario il flemmatico. Il temperamento di sentimento denominato sanguigno ha per suo carattere distintivo di sentire prontamente e fortemente, ma non in modo profondo, nè durevole; il melanconico invece sente meno vivamente, ma più profondamente. Ma un'altra divisione es-

senzialmente diversa non dobbiamo passare sotto silenzio, quella cioè seguita nei tempi presenti da Platner, Troxler, Burdach, Standenmaier, i quali mossero non dal solo concetto delle parti integrali del corpo, ma da un duplice principio, fisiologico cioè e mentale, e concepirono il temperamento siccome un portato comune della mente e dell'organismo. Ma quando si consideri, che il corpo umano è sostanza, la quale ha natura particolare distinta da quella dello spirito, è governato da leggi sue speciali, e che perciò il temperameato è cosa tutta sua propria, intrinsecamente inerente al suo organismo, come il carattere è cosa esclusivamente propria della mente, si scorgerà ragione, per cui questa non può intervenire a *formare* il temperamento corporeo, bensì a modificarlo soltanto od esserne modificato in virtù del vitale congiungimento tra l'anima ed il corpo.

Capo I.

De' temperamenti in particolare.

Passo ora a ritrarre a rapidi tratti i singoli temperamenti sin qui divisati, attenendomi alla sostanza delle descrizioni, che si leggono nelle pagine dei psicologi e fisiologi più illustri, giacchè io non mi trovo in perfetto accordo con essi, i quali attribuiscono alla tempra dell'organismo un dominio smodato sulle facoltà mentali.

Cuore voluminoso, vasti polmoni, e quindi facile e grande respiro con un polso sviluppato e regolare, fisonomia animata, volto ridente e fiorito, occhio vivo e brillante, voce sonora e soave, agilità di membra e lestezza di andatura, fattezze espressive, ma dolci, carni solide e compatte, grande eccitabilità dei sensi esterni, tali sono i tratti fisiologici di chi è dotato di temperamento sanguigno. Sotto il riguardo psicologico poi, e primamente rispetto alle facoltà intellettuali egli mostra una percettiva facile e pronta, rispondente alla sua suscettività nervosa, ma questa essendo mobilissima, vivace, leggera, epperò impotente a fermare le impressioni e dominarle, lo sbalestra dall'una all'altra idea rompendone il vincolo di continuità, lo trae a ragionar su tutto sfiorando le questioni senza approfondirne veruna, lo rende precipitoso al giudicare, corrivo al conchiudere, incapace di una riflessione continuata e di un'attenzione sostenuta, insofferente delle sottili e pazienti indagini, inetto a sollevarsi alle sublimi regioni della scienza per via di meditazioni lunghe, profonde ed astratte. Vivida, brillante e feconda la sua fantasia essa sola fa buona prova e riesce nei lavori d'immaginazione. La sua vita affettiva e morale è tutta informata da un sentimento ardente, ma instabile e passeggiero. Per il che nella convivenza sociale egli si manifesta franco ed aperto, ilare e gioviale, affabile e cordiale, compiacente e benevolo sino alla ge-

nerosità ed all'entusiasmo. Con pari ardore egli si rivolge ai piaceri dei sensi, e la tavola ed il giuoco, gli spettacoli ed i balli, la ginnastica e la caccia, le scampagnate ed i viaggi, il lusso e la moda sono le sue delizie. Ma anche qui la leggerezza e l'incostanza intervengono, cagione de' suoi facili e passeggieri amori, dei suoi gusti mutabili e sempre nuovi. In riguardo all'attività volontaria egli si porta all'azione con quel subito ardore, che viene dall'impeto del sentimento, ma quanto è pronto ad intraprendere, altrettanto è facile ad intralasciare, causa l'incostanza e la mutabilità del volere. In breve, le sue facoltà intellettuali erompono all'atto e si espandono libere e spigliate, ma un nonnulla basta ad arrestarne il moto, a mutarne l'indirizzo; quindi impossibili i serii e gravi lavori del pensiero. Godere l'esistenza e gustare sotto tutte le loro forme i piaceri, che presenta la società e la natura, senza posare su nessuna in particolare; quindi impossibile la costanza dell'affetto: ecco la vita del sentimento e del cuore. Attività incessante, ma tutta di primo slancio, distratta qua e là, mutabile di oggetto, cedevole innanzi alle difficoltà, impotente a raggiungere un grande e nobile scopo, ecco la vita operativa e volontaria. Come tipi di questo temperamento si additano fra i Greci Alcibiade, fra i Romani Marc'Antonio, fra i moderni il maresciallo Duca di Richelieu, « uomo amabile per eccellenza, felice e coraggioso in guerra, incostante e leggiero infino al termine della sua lunga e brillante carriera (*Memorie del M. di Richelieu*) ». Questo temperamento predomina in Francia, in Germania, in Inghilterra e nelle regioni temperate, mentre di rado s'incontra nei paesi caldi e meridionali, come l'Italia, la Spagna, l'Africa.

Nel temperamento collerico o bilioso predomina il sistema epatico o del fegato, che secernendo la bile imprime uno stampo particolare a tutto l'organismo mercè il suo prevalere su tutti gli altri sistemi organici. Il collerico presenta un'ossatura corporea ferma e nervosa, le carni consistenti, i muscoli sviluppati, risentiti e duri, le forme assai espresse, portamento fiero e dignitoso; ha fisionomia espressiva, occhio ardente, sguardo vivo e penetrante, voce energica, viva e robusta, polso duro, forte, frequente, sensibilità viva e facilmente eccitabile per la gracilità e la sottile tensione dei filamenti nervosi. Egli accoppia ad una fantasia feconda ed originale una memoria felice, grande virtù di concepimento, giudizio solido, riflessivo e penetrante nella profondità della scienza, attenzione ferma ed intenta ai più piccoli rapporti tra le cose. La facoltà del sentimento è viva ed energica assai in lui, come nel sanguigno, ma per di più profonda e costante, come pure durevoli sono gli affetti e le passioni, le quali s'innalzano sino all'entusiasmo per ogni cosa nobile e grande. Ad un fermo ed inflessibile carattere aggiunge una robusta e poderosa attività volontaria, la quale affronta i pericoli, lotta contro le

difficoltà, e mai non si arresta finchè abbia posto in effetto i suoi arditi disegni. Ma una suprema passione vi ha, che lo domina tutto quanto, ed intorno alla quale, come a centro, egli raccoglie tutta la fermezza del suo carattere, l'energia de' suoi affetti, la potenza del suo ingegno, la sua forza operativa, ed è l'ambizione, nutrita da un profondo sentimento di se stesso. Alla passione dell'ambizione, al desiderio della gloria e degli onori egli sacrifica gli agi ed i piaceri della vita, le amicizie ed i riguardi sociali, e, se fia necessario, anche ogni più santa cosa, e ricorre all'uopo alle scaltrezze, agli inganni, all'ipocrisia ed alla simulazione, pur di afferrare l'agognato potere e mantenervisi. Questa smodata ambizione, secondochè è inspirata da un grande e nobile ideale o rivolta ad un profondo egoismo, genera le grandi virtù od i grandi delitti, e chi ne è dominato diventa il salvatore od il flagello dell'umanità, il tiranno o l'eroe, il despota o l'ammirazione del mondo. Tali furono Alessandro Magno, Cesare, Bruto, Maometto fra gli antichi, Cromwell, il Cardinale Richelieu, Carlo XII, Pietro il Grande, Napoleone fra i moderni.

Intorno la natura del temperamento melanconico i fisiologi non sono in perfetto accordo fra di loro, essendochè esso presenta all'osservatore caratteri non sempre concordi e tal fiata opposti. Il Clerc nella sua storia naturale dell'uomo ammalato riguarda questo temperamento più presto come un'affezione morbosa o ereditaria o acquisita, che una costituzione naturale primitiva. Anche il Cabanis ed il Richerand ce ne porgono tal descrizione da raffigurarcelo quale un'alterazione ed uno stato irregolare e viziato delle funzioni organiche principali, e riconoscono certa quale difficoltà nel ritrarlo in modo generale ed astratto. Essi lo riguardano come un' alterazione del sistema collerico o bilioso, giacchè invece di polmoni ampii e di fegato voluminoso vi si riscontra un petto angusto e stretto, unito ad un abituale restringimento della regione epigastrica e quindi del fegato: di qui l'impaccio della circolazione in tutto il sistema della vena porta, la conseguente lentezza delle circolazione generale, la difficoltà di tutti i movimenti, la rigidezza originale delle parti solide, il polso duro e contratto, le funzioni vitali colpite da certa quale esitanza, sebbene le estremità nervose mostrino una viva sensibilità ed i muscoli siano assai vigorosi. Di qui ancora uno stato di generale malessere o disagio, un manco di confidenza nelle proprie forze. Il melanconico ha uno sguardo ora placido, posato, meditativo, ora inquieto e tristo, andatura lenta, misurata, a piccoli passi, magrezza e gracilità di corpo, ossatura lunga e smunta, voce bassa, il volto profondamente improntato dagli interni sentimenti e dalle lotte del cuore. Passando alle qualità mentali, parmi che il tratto distintivo del melanconico dimori nel predominio della vita intima, concentrata, solitaria sulla vita esteriore e sociale, del raccoglimento sull'espansione. Aristotele aveva un'alta idea

del temperamento melanconico, ed opinava che esso fosse proprio dei grandi genii. Il melanconico, quale vien ritratto dai fisiologi, presenta due figure diverse, che mostrano il più spiccato contrasto. Egli è uomo sospettoso, diffidente, caparbio nelle sue idee, studioso censore de' fatti altrui, chiuso nell'orgoglioso sentimento di sè fino alla misantropia, vendicativo, tenace ne' suoi rancori ed implacabile ne' suoi odii, di immaginativa assai vivace, ma lugubre e portata alle stravaganze, scaltro dissimulatore; nel mondo sociale rivelasi turbolento demagogo, efferato tiranno, flagello di una nazione; Luigi XI e Tiberio ne avverano il tipo. Ma rovesciamo la medaglia. « La storia degli uomini celebri nelle scienze, nelle lettere e nelle arti (scrive il Richerand, op. cit., num. 231) ha fatto conoscere individui melanconici di un carattere affatto opposto: dotati di un sentire squisito, d'un delicatissimo tatto, divorati da un ardente entusiasmo per il bello, capaci di sublimi e nobili concetti, viventi fra gli uomini con una riserva che sente di diffidenza, analizzando con accuratezza tutte le azioni di essi, distinguendo fino le loro più dilicate differenze... È cosa assai difficile il dipingere questo temperamento in un modo generale o astratto... è meglio ricorrere alla storia degli uomini illustri, che lo hanno presentato in tutta la sua verità. Il Tasso, Pascal, Gilbert, Zimmermann e moltissimi altri sono meritevoli di attrarre più particolarmente i nostri sguardi ».

Capo II.

Dei temperamenti in rapporto fra di loro.

Cosa singolare! I fisiologi, dopo di essersi tanto adoprati nel descrivere ciascuna specie di temperamento, conchiudono col riconoscere e confessare essi medesimi che gli è cosa assai rara, per non dire impossibile, il riscontrare in natura individui umani, i quali presentino in tutta la loro energia e purezza i caratteri sia fisici sia mentali, che vengono assegnati ai diversi temperamenti, e le descrizioni, che se ne danno, sono tratte da una raccolta di individui, che hanno fra di loro grande rassomiglianza, e talvolta si colloca un individuo in una determinata categoria non già perchè in realtà vi appartenga, ma per avere di che compiere la descrizione. Così i caratteri di questi diversi temperamenti non esistono in realtà, ma sono pure e mere astrazioni della mente, che difficilmente si possono avverare, giacchè « tutti gli uomini sono al tempo stesso (scrive Richerand nella sua *Fisiologia*, pag. 644) sanguigni, collerici, melanconici, flemmatici, nervosi, muscolari a volta a volta, secondo l'età e le contingenze della vita. In questa parte i fisiologi hanno imitato quel greco artista, che riunì nella statua di Venere Dea della bellezza mille perfezioni da lui avvertite separatamente nelle più belle donne

della Grecia ». I fisiologi non si fermarono a queste descrizioni più o meno fantastiche, ma ricercando quale dei diversi temperamenti particolari abbiasi a ritenere per il migliore ed in ciascuno ravvisando imperfezioni, difetti ed esclusività, hanno immaginato un temperamento tipico, ideale, superiore ad ogni altro, scevro di imperfezioni, e lo riposero non già nel predominio di un fluido o di un sistema di organi sugli altri, bensì nel perfetto ed armonico equilibrio di tutte le parti integrali del corpo sia fluide, sia solide, di tutte le funzioni vitali, già riconosciuto dagli antichissimi fisiologi sotto il nome di *temperamentum temperatum* o *medium*. Ma anche questo temperamento, appunto perchè affatto ideale, si riscontra nella realtà ancor meno degli altri. Se adunque ciascun temperamento quale viene descritto e studiato dai fisiologi esiste solo nella loro mente e non nella realtà, e se nel fatto in ciascun individuo si ritrova un po' di tutti i temperamenti insieme mescolati in diversa misura e con la tinta un po' più rilevata di taluno di essi, che hassi a conchiudere in riguardo alla grande influenza che essi generalmente attribuiscono alle qualità fisiologiche sulle facoltà mentali?

Questa dimanda ci porta naturalmente a ricercare le cagioni, che concorrono a modificare e trasformare i temperamenti ingeniti o naturali, di cui abbiamo parlato sin qui. Queste cause sono l'età, le vicende della vita, le malattie, le abitudini, che si contraggono, i lavori manuali e gli esercizi professionali, la maniera di vivere od i costumi, l'educazione, il clima, gli alimenti. Queste cagioni esercitano in diverse guise la loro influenza sui temperamenti, specialmente su quelli, che hanno poca saldezza e costanza, i quali perciò di naturali si trasformano in acquisiti. Il temperamento naturale lo portiamo con noi dalla nascita e sta in certe particolari disposizioni ingenite ed originarie inerenti al nostro organismo corporeo, mentre il temperamento acquisito ci vien dal di fuori ed è il prodotto di quell'insieme di impressioni, di quell'intreccio di circostanze esteriori, a cui ci troviamo esposti, le quali talvolta sono tanto potenti, che non solo modificano il nostro temperamento originario, ma lo innovano, lo trasformano, gli fanno cambiar natura.

Anzitutto l'età modifica il temperamento. In ciascun periodo della vita l'organismo contrae nuove disposizioni, le funzioni degli organi non si compiono collo stesso tenore. Così il temperamento sanguigno prima della pubertà è appena sbozzato, mostrasi vigoroso nella gioventù e nella virilità e pressochè scompare nella vecchiaia; ed è noto, che Linneo divise il corso medesimo della vita secondo i temperamenti attribuendo all'infanzia il flemmatico o linfatico, alla gioventù il sanguigno, alla virilità il collerico, alla vecchiaia il melanconico.

Le vicende o prospere o tristi della vita, i gravi avvenimenti, le peripezie, un cumulo di sventure, un intreccio di accidenti inopinati e funesti

possono mutare profondamente qualunque temperamento. Così la ilarità, che si attribuisce al temperamento sanguigno, e la malinconia, che si vuole carattere proprio e dominante del temperamento da essa denominato, il più delle volte provengono dalle vicende della vita. Il Tasso non sarebbe stato dal Richerand annoverato fra gli individui dotati di temperamento naturale melanconico, se avesse avvertito che la sua melanconia fu un portato delle infelicissime vicende della sua vita. Di Gian Giacomo Rousseau sappiamo, che le tante tribolazioni, a cui soggiacque, accresciute dal falso indirizzo delle sue idee e dalla forza della sua immaginazione, lo portarono ad un temperamento nervoso e melanconico assai spiccato, mentre dalla natura ne aveva sortito uno linfatico sanguigno.

Tutte queste cause esterne e le altre, che mi astengo di esporre, dimostrano che il temperamento non può possedere quella gran forza ed influenza sulle facoltà mentali, che i fisiologi generalmente gli attribuiscono. Poichè se le circostanze esterne possono tanto influire sul temperamento naturale da modificarlo e talvolta trasformarlo e neutralizzarlo affatto, perchè anche lo spirito non potrà colla energia della sua volontà, e del suo carattere, colla potenza delle sue idee e de' suoi pensieri, colla tenacità e costanza de' suoi propositi esercitare anch'esso un qualche dominio sul temperamento del corpo?

Se i fisiologi medesimi riconoscono che un temperamento dominante quale essi lo descrivono con tutti i suoi caratteri non esiste realmente in verun individuo, ma tutti vi si trovan frammisti, e tutti poco energici, come si potrà sostenere che le qualità intellettive, morali ed affettive di una persona siano assolutamente quali le fa il temperamento e niente più? È poi cosa singolare il modo, con cui il Roussel rende ragione della diffidenza e della timidezza, che si attribuiscono al temperamento melanconico: — « Sebbene (egli scrive) i vasi che formano il tessuto dei solidi in questo temperamento siano di molta capacità, la natura teme (!) che gli umori, i quali vi si trovano eccessivamente densi e lenti, perdano la loro attitudine a circolare e subiscano presto o tardi un rallentamento o ristagno funesto (*Sistema fisico e morale della donna*, pagina 68, 315) ».

I fatti provano che se il temperamento esercita un'influenza sul carattere morale e (cosa innegabile) sullo spirito, anche lo spirito mostra la sua efficacia sul temperamento e può scuoterne il giogo. Basti l'esempio di Socrate, il quale confessava egli stesso di avere sortito da natura un temperamento che lo portava ad azioni abbiette e disoneste, ma che colla sua applicazione alla sana filosofia e colla forza del volere giunse a soggiogare la triste natura.

CONCLUSIONE [1]

Il principio di personalità, base della scienza e della vita.

V'e da assai tempo una scienza dell'uomo, un'antropologia e vi son di presente in Italia parecchie scuole filosofiche lottanti fra di loro. L'antropologia possiede un insieme di teoremi intorno al proprio oggetto o dimostrati o dimostrabili; ma delle diverse e contrarie scuole filosofiche contemporanee altre pongono in forse que' teoremi tramutandoli in problemi, altre ne snaturano il contenuto, altre ricisamente li rinnegano o tutti o in parte, impugnando così l'esistenza stessa di questa scienza. In questa condizione di cose all'antropologia non occorrono che due partiti a seguire: od isolarsi dal movimento filosofico contemporaneo e chiudersi nella cerchia impermeabile del suo passato, o discendere nel campo della lotta ed affermare la sua ragion d'essere di fronte ai sistemi contrarii dominandoli mercè l'unità di un principio superiore, che da tutti sia riconosciuto. Il primo di questi due partiti va rigettato, siccome irrazionale e contrario all'essenza medesima della scienza. Infatti ogni scienza consta di due parti affatto distinte fra di loro, eppure intimamente connesse ed indisgiungibili, cioè di teoremi e di problemi: i teoremi sono verità universali, obbiettive, assolute, irrepugnabili, che vinsero la prova della critica e rapirono a sè l'unanime consenso di tutte le menti consacrate allo studio di una data scienza; i problemi per contro sono proposizioni ancora implicate nel lavoro della critica, epperò inconsistenti, particolari, mutabili, relative e soggettive, perchè assumono forme differenti e sensi varii e discordi a seconda de' tempi e luoghi diversi, delle diverse contingenze sociali, della diversa impronta delle menti individue e singolari, che li discutono e ne ricercano lo scioglimento. Dalla parte problematica della scienza derivano la loro origine e ragion d'essere le diverse scuole, i sistemi molteplici e contrarii: ciascuna scuola si annuncia siccome lo scioglimento definitivo di questo o quell'altro problema, e pretende di essere essa

Teoremi
Problemi
}
Sistemi

(1) Reputo conveniente chiudere questo volume ripubblicando qui a mo' di conclusione questa mia prolusione letta all'Università di Torino nel 1870.

sola la scienza, di possedere essa sola la verità imponendo alle altre i suoi pronunciati; ma siffatta pretesa è combattuta dalle scuole avverse, che reputano di avere esse sole scoperta la verità involta nel problema. Intanto la lotta è impegnata e vien proseguita in sino a che il problema sia svincolato dalle sue forme soggettive, mutabili, relative, ed abbia assunto la forma stabile, oggettiva, universale ed assoluta, propria del teorema, oppure, se non riesce a tanto, siasi chiarito ricisamente insolubile. Ora questa trasformazione del problema in teorema, o questa sua dimostrata insolubilità costituisce appunto un progresso pella scienza e pone in chiaro l'intima connessione tra la parte teorematica ed assoluta di essa e la sua parte problematica di per sè mobile e relativa. A questo progresso, di cui è suscettiva la scienza mercè la sua parte problematica, si aggiunge il progresso che le proviene dalla sua parte teorematica allorchè la mente o scopre qualche nuova attinenza tra questo e quel teorema, od esplica qualche nuovo elemento implicato nella virtualità ideale del medesimo. Il vincolo, che congiunge queste due parti della scienza, è intimo ed indissolubile siffattamente, che la lotta fra le varie e discordi scuole filosofiche sorte dalla discussion dei problemi giunge perfino ad invadere il campo de' teoremi già conquistati dalla scienza, che vengono o negati, o posti in forse, o scompigliati nel loro ideale organismo.

Queste considerazioni fatte intorno all'intima natura ed al movimento progressivo della scienza in universale, valgono per l'antropologia altresì in particolare; epperò ne consegue, che il tenersi appartata e lontana dal conflitto delle opposte scuole contemporanee tornerebbe per lei ad un medesimo che il rinunciare affatto al progresso, ond'è capace. Forza è adunque che essa s'appigli al secondo de' due partiti superiormente indicati, gittandosi nel mezzo della lotta, che vanno combattendo le scuole contemporanee, coll'intendimento di affermare se stessa e far riconoscere la propria esistenza: ma è cosa assai agevole a concepirsi, che essa non potrà uscir vittoriosa dalla lotta e progredire più sicura nella via del suo perfezionamento, ove non giunga a dominarle mercè un principio supremo così potente e comprensivo, che tutte siano tenute a riconoscerlo, principio, che sia come a dire la base inconcussa, su cui la scienza antropologica deve posare l'edificio de' suoi teoremi.

I.

La crisi del pensiero filosofico italiano contemporaneo.

Il momento presente del pensiero filosofico italiano e della società italiana è un momento di crisi. La crisi è una lotta dell'essere contro se stesso, il cui organismo è combattuto da contrarii ed opposti prin-

cipii, che se ne contendono il dominio. Questa lotta è manifestata nel mondo del pensiero dalle diverse e discordi scuole filosofiche contemporanee del nostro paese, nel mondo della società dai diversi e discordi elementi sociali che turbano la vita operativa nel nostro tempo. L'antropologia deve pigliar parte a questa lotta tra le contrarie scuole perchè è progressiva, ed alla lotta tra gli elementi sociali collo scopo di comporli ad armonia, perchè non solo è scienza viva ed operosa, qual debbe essere la scienza in universale, ma è disciplina d'indole sociale, avuto riguardo alla natura dell'oggetto su cui si travaglia. Quali sono adunque, domandiamo anzi tutto, le scuole diverse e contrarie, che esprimono il movimento del pensiero filosofico italiano contemporaneo?

Prima fra tutte le scuole ci si offre al pensiero la scuola dello spiritualismo e del teismo, che è lo spirito informatore di tutta la filosofia italiana tradizionale. Essa pronuncia, che al di sopra del mondo dei corpi e della materia esiste un mondo di sostanze semplici ed immateriali, intelligenti, libere, spirituali e fra queste uno spirito assoluto vivente di una vita sua propria, cagion prima e fine ultimo di tutti i finiti, ragion suprema del duplice mondo dei corpi e degli spiriti. Pluralità di sostanze specificamente diverse; differenza essenziale tra lo spirito e la materia e superiorità di quello su di questa; distinzione sostanziale tra il mondo e Dio; dipendenza assoluta di quello da questo; personalità dell'essere umano e personalità dell'essere primitivo, quella finita, questa infinita, tali sono i pronunciati fondamentali della scuola spiritualistica e teistica. Informata a siffatti principii, l'antropologia sarebbe condotta a concepire l'umano soggetto siccome un dualismo di spirito e di materia sintetizzati ad unità.

Opposta alla scuola dello spiritualismo e del teismo sta la scuola del materialismo e del naturalismo. La materia è tutto, la materia fa tutto in virtù della forza o del moto ad essa eternamente intrinseco. Materia e moto sono i due termini in cui si compendia tutto quanto l'essere ed il sapere: la materia è principio e fine a se medesima, infinita, immortale, eterna, come infinita, immortale ed eterna è la forza od il moto inseparabile da essa: le esistenze individue, che sorgono e scompaiono dalla scena dell'universo, sono la materia stessa che si compone e si scompone ne' suoi atomi elementari. Tali sono i principii sostanziali del materialismo, alla cui stregua se l'antropologia commisurasse i proprii dovrebbe concepire l'uomo siccome un mero risultato della materia e trasformarsi così in un ramo della fisiologia o della zoologia. Una delle svariate forme, anzi la forma più spontanea e più conseguente, che possa assumere il materialismo, è il naturalismo, giusta il quale la natura fisica con le sue forze eternamente operose, con i suoi fenomeni sempre rinascenti e sempre nuovi, colle sue leggi indestruttibili e permanenti, è tutto quanto l'essere: il soprannaturale è una chimera: epperò la scienza della na-

tura riguardata nelle sue forze, ne' suoi moltiformi fenomeni, nelle sue leggi, è tutta quanta la scienza, la dogmatica rivelata è un assurdo. È agevole il rilevare come il naturalismo non si dispaia sostanzialmente dal materialismo, e come essi costituiscano una sola e medesima scuola, giacchè materia e natura fisica tornano ad un medesimo, e tutti i pronunciati che il materialismo formola intorno alla materia, possono dal naturalismo venire applicati alla fisica natura.

La profonda e perfetta antinomia tra la scuola dello spiritualismo e del teismo e la scuola del materialismo e del naturalismo è di per sè evidente. L'una di queste due scuole è la negazione dell'altra, e la lotta tra la prima e la seconda è una lotta di principii: il materialista nega lo spirito contrapponendogli siccome unica ed esclusiva realtà la materia, ed il naturalista nega il Dio del teismo contrapponendogli siccome unico principio di tutte cose la natura.

Una terza scuola oltre alle due or ora accennate è quella della metafisica trascendentale, che fu trapiantata in Italia dalla Germania, ove ebbe la sua culla e toccò il suo sommo sviluppo in Giorgio Hegel. Suo fondamental pronunciato è questo, che l'Assoluto è tutto, l'Assoluto diventa tutto. Quest'Assoluto non è un essere concreto e singolare, un soggetto sostanziale dotato di una vita e personalità sua propria, bensì è l'essere universale, ideale, inconscio di sè; affatto puro e semplice e siffattamente privo di determinazioni da confondersi ed identificarsi col puro niente, ma è un niente che diventerà tutto mercè una necessità di sviluppo intrinseca alla stessa sua natura. In seno di quest'Assoluto, di questa pura Idea tutto vi preesiste identico e confuso; la materia bruta ed inerte, la natura animata e vivente, il fisico organismo, l'istinto, l'intelligenza, lo spirito, tutti i contrarii e gli opposti vi stanno confusi ed identificati in uno, e tutti vi si svolgeranno da poi. Il mondo dell'essere e del sapere è uno sviluppamento continuo e necessario dell'Idea assoluta, la quale passa per una serie successiva e progressiva di manifestazioni e di forme infino a che acquisti la piena coscienza di sè nell'umanità, che segna l'estremo e finale punto del suo sviluppo.

Questa scuola, di cui discorriamo, ne comprende due altre minori subordinate che si possono considerare siccome due forme speciali dello stesso sistema. Il sistema della metafisica trascendentale può venire riguardato o nel suo principio fondamentale, in cui tutto si raccoglie, o nel metodo, con cui procede nello sviluppare da esso principio tutta la scienza: sotto il primo riguardo si ha il panteismo, sotto il secondo aspetto il razionalismo assoluto o l'*apriorismo.* Che il panteismo sia una forma del sistema metafisico trascendentale, è agevole il rilevarlo sol che si avverta, che questa scuola riguarda l'Assoluto siccome l'identità universale di tutte le cose, l'indifferenza dei differenti, il punto di coin-

cidenza di tutti gli opposti, e scambia l'operare effettivo e causale col diventare, per cui tutte le sussistenze individue e concrete vanno considerate siccome forme vanienti e mobili, che appartengono tutte ad una medesima ed unica sostanza, la quale è tutto diventando tutto. Per ciò stesso che la scuola metafisica trascendentale è panteistica nel suo principio fondamentale, debb'essere altresì razionalistica ed aprioristica quanto al metodo, essendochè la ragion pura, ossia il puro pensiero, contenendo nella sua virtualità tutto quanto l'essere e tutto quanto il sapere, lo svolge *a priori* da sè e per propria sua virtù, e mantiensi in tutto il suo processo ideale libero, autonomo, indipendente affatto dai sensi e dall'autorità estrinseca, non mai mutuando dall'esperienza sensibile i materiali onde comporre la scienza, ma tutti traendoli dal proprio fondo, dalla sua interiore essenza.

Contro la scuola metafisica trascendentale sta la scuola del positivismo francese che deve la sua origine ad Augusto Comte e novera in Italia non pochi ardenti seguaci. Studiare i fatti e niente più che i fatti, sia che si svolgano nel mondo della natura fisica o sia che si compiano nel mondo dell'umanità, determinare le condizioni di essi fatti e ricondurli alle loro leggi generali e costanti, che vogliono essere anch'esse altrettanti fatti, ecco l'oggetto unico dell'umano sapere, ecco tutta quanta la scienza, secondochè stabilisce il positivismo: ogni ricerca, che trascenda la sensibil cerchia de' fatti e riguardi le cagioni efficienti e finali delle cose, ossia l'origine prima degli esseri, la loro costitutiva ed intima essenza, la loro destinazione finale, va relegata fuor del dominio della scienza, siccome indicifrabile e trascendente la virtù dell'umana ragione, la quale non mai giungerà a saper di sicuro nè il donde venga l'umanità, nè il dove vada, nè che cosa essa sia, se spirito, o materia, o checchè altro. Sotto questo riguardo il positivismo si differenzia alquanto dal materialismo, essendochè quello fa alla ragione umana divieto di scrutare l'essenza, l'origine e il fine degli esseri, ed astiensi dal pronunciare a ragion d'esempio se l'umanità sia spirito o materia, questo per contro scioglie in senso suo proprio tutti i problemi riguardanti l'origine, l'essenza ed il fine delle cose, i quali vengono dal positivismo riguardati siccome insolubili epperò eliminati fuor dalla scienza, essendochè pel materialismo la materia è principio e fine a se medesima, è l'essenza di tutto.

Anche il positivismo può assumere due forme speciali, che rispondono in senso opposto alle due forme del sistema metafisico trascendentale. Esso cioè è criticismo scettico se lo si riguarda nello spirito peculiare, che lo informa, e nel principio fondamentale, su cui si regge; esso è empirismo assoluto ed universale, considerato per rispetto al metodo, con cui procede. Infatti il massimo pronunciato del positivismo questo

è, che l'essere, la realtà sta nei fatti, e siccome i fatti hanno per proprio di essere inconsistenti, mutabili e transeunti, perciò quel pronunciato si traduce in quest'altro: Niente è, tutto si fa o diventa. La scienza adunque e la vita non istanno nell'essere, ma nelle manifestazioni dell'essere, non nelle essenze assolute ed immutabili delle cose, ma nei fatti. Il carattere dominante de' fatti è la relatività, perchè si succedono, s'incalzano l'un l'altro, ed assumono forme sempre varie e nuove secondo i tempi ed i luoghi, in cui si svolgono; quindi anche la verità, oggetto della scienza e del pensiero, deve avere un carattere essenzialmente relativo. L'universo, essendo lo scorrere eterno delle cose, ossia l'insieme de' fatti, è perciò la negazione dell'Assoluto. Ora se l'Assoluto è escluso dall'universo, esso va dunque bandito altresì dalla scienza. Se tutto è relativo nel mondo dell'essere, perchè tutto si fa e diventa, niente è, nè permane, tutto vuol essere relativo nel mondo del sapere. Se la natura è un continuo ed irrefrenabile moto, che non lascia luogo a veruna realtà fissa e permanente, il pensiero anch'esso deve lasciarsi agitare entro a questo vortice de' fatti, che si urtano e si succedono intorno a lui, deve vivere in essi e per essi. Ecco il criticismo scettico. In esso vanno distinti due singolari momenti o periodi, un momento di distruzione ed un momento di costruzione. Finora il criticismo scettico in Italia non fu distruttivo; il còmpito, intorno al quale si è affaticato insino a qui, fu tutto nel disfare ad uno ad uno e distruggere tutte quelle credenze religiose, tutti quei principii di spiritualismo e di teismo a cui erasi mai sempre informato il pensiero italiano: la critica in questo senso intesa fu l'arma adoperata dai novatori esclusivi e radicali sorti dal seno della rivoluzione italiana collo scopo di rovesciare tutto quanto il passato e frapporre un abisso tra esso e l'avvenire. Uopo è collocarsi sotto questo punto di vista per poter intendere e spiegare l'apparizione del criticismo scettico in mezzo alle scuole filosofiche del nostro paese e del nostro tempo. Esso si avvisa di avere compiuto con vittorioso successo questo lavoro di distruzione, ed è passato al secondo momento del suo sviluppo, alla costruzione della scienza; e se riesca a questo suo intento, lo dirà il fatto.

Se la scuola positivistica piglia forma di criticismo scettico riguardata nel suo principio fondamentale, essa quanto al metodo veste la forma di empirismo esclusivo ed universale. La cosa è di per sè manifesta. Posto che i fatti siano l'unico ed esclusivo oggetto della scienza, questa va dunque costrutta onninamente *a posteriori* mercè il solo organo dell'esperienza sensibile, susseguita dall'osservazione e perfezionata coll'induzione, essendochè i fatti non s'indovinano *a priori*, nè si spiegano colla pura ragione, bensì sono ammanniti dall'esperienza e vanno ricondotti alle loro leggi mercè l'induzione.

Anche l'antinomia tra la scuola della metafisica trascendentale e la scuola del positivismo, è profonda e di per sè evidente. L'una è la perfetta negazione dell'altra: quella sacrifica il relativo all'Assoluto, questa l'Assoluto al relativo; la prima fa valere le essenze immutabili ed eterne, la seconda i fatti mutabili e contingenti: l'una vuole costrutta la scienza universa colla sola ragion pura, libera, autonoma, indipendente dall'esperienza in tutto il suo processo, l'altra colla sola esperienza ed osservazione sensibile libera e svincolata da ogni pura idea, da ogni concetto *a priori*. Teniamo adunque ben fermo questo corollario, che discende di per sè dalle cose fin qui discorse: la lotta fra le scuole contemporanee è una lotta di principii e ad un tempo di metodo, ed è una lotta di metodo perchè lo è di principii, atteso il vincolo indissolubile che lega quello con questi.

II.

Necessità di un principio ideale supremo.

Queste sono le varie ed opposte scuole filosofiche, in mezzo alle quali si agita il pensiero speculativo del nostro paese e del nostro tempo. Dalla loro rapida rassegna appare come il nostro pensiero sia combattuto da varii ed opposti principii e mosso in sensi diversi e contrarii senza poter rinvenire un punto stabile e fisso in cui gli sia dato di quietare. A questa inquietezza del pensiero nell'ordine del sapere corrisponde l'inquietezza della libera volontà nell'ordine dell'azione e della vita operativa; ed è ben naturale, essendochè la scienza e la vita, il sapere e l'operare, il pensiero e l'azione sono due manifestazioni parallele di un medesimo ed unico principio, che è il soggetto umano. In virtù di quest'intima corrispondenza tra il pensiero e l'azione la lotta, che domina tra le diverse ed opposte scuole filosofiche nell'ordine delle idee, si riproduce per necessità e si reitera tra gli elementi della vita sociale nel giro de' fatti: è una lotta tra il genio della verità ed il genio dell'errore nel mondo del pensare, è una lotta tra il principio del bene ed il principio del male nel mondo dell'operare. La virtù, mercè cui l'uomo attua nella sfera del mondo esteriore gli interni concetti od idee della sua mente incarnandosi nei fatti e si chiarisce un soggetto operativo e morale, è la libera volontà. Ora la libera volontà umana, centro e principio di tutta la nostra vita attiva e sociale, ha un contenuto suo proprio, che la determina, ha un ideale supremo, a cui intende, ha leggi sue proprie, che ne governano lo sviluppo. Il dovere, il diritto, il giusto e l'onesto, l'imperativo morale, il sentimento religioso, l'arte, sono questi gli elementi, in mezzo ai quali si agita e si svolge la nostra libera attività riguardata nel suo concetto formale ed oggettivo: adem-

piere il dovere, esercitare il diritto, praticare il giusto e l'onesto, conformare il nostro operare all'imperativo morale, svolgere il sentimento religioso, coltivare le arti meccaniche e liberali subordinandole all'onesto ed al giusto, insomma esplicare questi elementi ed attuare questi principii della nostra libera volontà nella triplice sfera della famiglia, della chiesa e dello Stato, ecco il contenuto e l'organismo instrinseco della vita pratica vuoi privata ed individua, vuoi pubblica, collettiva e sociale. Ora questi principii, che sono come a dire il cardine su cui si muove il mondo sociale, questi elementi costitutivi della vita operativa ed esteriore, sono di presente combattuti da altri principii opposti, da altri elementi antagonistici. La società contemporanea, a riguardarla con occhio anche superficiale, manifesta una lotta vivissima ed aspra tra il dovere ed il piacere, tra il sacrificio e l'egoismo, tra il giusto e l'utile, tra il diritto e la forza, tra l'imperativo morale e le passioni, tra l'arte e la virtù, tra il sentimento religioso e l'abbrutimento dell'animo, tra l'onestà di que' grandi caratteri morali da una parte, i quali permangono saldi tra il mutar degli eventi e tutto sacrificano anzichè romper fede al Vero, dall'altra i volteggiatori, i volubili e leggieri animi, che sacrificano la santità del dovere alle contingenze del giorno ed alle mire soggettive e personali.

Non si può gittare lo sguardo su questa lotta, che si combatte tra le contrarie scuole filosofiche e si manifesta tra gli elementi della vita operativa, non si può contemplare questo movimento, che agita il pensiero e la società del nostro tempo e del nostro paese, senza provare un sentimento misto di confidenza e di sconforto, di speranza e di timore. Il principio del molteplice nell'uno, del vario nell'identico, della concorde armonia, del sintesismo dialettico ed organico è la grande forma tipica, su cui vanno esemplate tutte le idee e tutte le cose, la suprema legge, che governa il mondo del pensiero egualmente che quello dell'azione; epperò sorge spontaneo nell'animo un senso di sconforto e di timore osservando come il pensiero contemporaneo, anzichè ritrarre in sè e nel suo contenuto ideale quella dialettica armonia che è la forma tipica suprema e la legge direttiva dell'universo, sia combattuto da un profondo dissidio intrinseco, e come questa lotta intestina turbi altresì e sconvolga l'organismo della società, la quale dovrebbe anch'essa conformare gli elementi integrali della sua natura ed il proprio sviluppo storico al principio del sintesismo e dell'armonia universale. Ma accanto a questo sentimento di sconforto e di timore sorge nell'animo un senso altresì di confidenza e di speranza ove si ponga ben mente, che il movimento e la lotta sono condizion necessaria di perfezionamento e di progresso. Certamente è ardua e dolorosa la crisi che oggidì affatica il nostro pensiero e la società nostra, ma questa crisi sarà feconda di nuova e miglior

vita speculativa e sociale. La crisi, allorchè n'è travagliato un individuo fisico vivente, può venire sciolta in due modi assai differenti, che sono o il risorgimento o la morte: l'individuo o vince la crisi e risorge redento a nuova e più intensa vita, o soccombe alla crisi, ed il suo principio vitale lo abbandona, il suo organismo si scompagina, esso scompare e non è più. Per il pensiero non è così: il pensiero non muore, nè può morire: la sua crisi è per necessità susseguita da un risorgimento: esso ha tanta e tale virtù da superarla sollevandosi al possesso di nuovi principii ideali e ritornando a nuova e più florida vita speculativa.

Nessuno quindi ardisca di imprecare a questo gran moto, che agita il pensiero filosofico contemporaneo, segnatamente italiano; nessuno si attenti di arrestarlo, perchè esso è condizion necessaria affinchè il pensiero si sollevi a più elevato grado di perfezione ed assuma una più elaborata forma di vita. Però questo moto intellettivo e sociale non può essere mezzo di progresso e fonte di nuova e più elaborata vita se non v'è un centro di unità, intorno al quale esso si raccolga e si componga ad operosità di vita. I pianeti si muovono intorno ad un centro solare: anche il moto della vita interiore del pensiero e della vita esteriore della società richiede il suo centro di unità.

Non v'è ragione di spendere parole a dimostrare il bisogno anzi la necessità di rinvenire un siffatto principio ideale supremo che ricomponga ad unità la scienza e la vita. Questa necessità è di per sè manifesta. Il pensiero è stanco del conflitto, in cui si trova con la realtà esteriore e con se medesimo e tenta uscirne; esso è sgomentato del vuoto che ha fatto intorno a sè, non trovandovi più un punto dove gittar l'àncora della meditazione e sente imperioso il bisogno di un fermo punto d'appoggio, che lo sorregga in mezzo all'instabilità continua delle cose e lo salvi dalle incessanti fluttuazioni, le quali gli impediscono di prendere una forma costante e satisfacente. Ciascuna delle diverse scuole filosofiche pretende di possedere essa sola questo punto di appoggio, questo principio ideale supremo, di cui il pensiero abbisogna, e si tiene sicura di avere disfatte per sempre le altre sue rivali; eppure il conflitto dura tuttodì ed aspro e forte, e non sarà quietato se non allora che una fra esse scuole sarà pervenuta a trionfare su tutte le altre per guisa da forzarle a riconoscere il proprio principio informatore. La scuola del criticismo scettico, più che ogni altra, si lusinga di avere compiutamente distrutte tutte le altre, e segnatamente ridotta ad eterno silenzio la scuola metafisica trascendentale e quella dello spiritualismo e del teismo, additando i titoli del suo primato e la ragione dell'esser suo nello spirito stesso della nostra età, che è uno spirito essenzialmente critico, e nell'indole stessa del suo principio informatore, che è la critica dei fatti e de' veri, all'imperio della quale deggiono soggiacere tutti i sistemi e

le teorie scientifiche, e per conseguenza anche quelli del teismo e dell'Idealismo assoluto. Ma anche siffatta pretesa del criticismo scettico si rompe contro al fatto che la scuola fondata sui principii metafisici dello spiritualismo e del teismo, da esso reputata morta per sempre, si mostra viva tuttora e combatte e sa respingere per bene gli assalti che le si vanno muovendo.

Ciò posto l'antropologia pronuncia che il principio della personalità è desso quel centro ideale, che vale a comporre le antinomie tra le dissidenti scuole filosofiche nel mondo del sapere ed i dissidii tra gli elementi sociali nel mondo dell'operare, e questi due mondi della scienza e della vita insieme composti, solleva ad una unità superiore, che è il punto di contatto e di armonia di entrambi. Enunciando in una breve e chiara formola questo concetto poniamo che *senza il riconoscimento speculativo e pratico della personalità non si dà nè vera scienza, nè vera vita per l'uomo*. E siccome il concetto della personalità umana è il principio supremo informatore di tutta quanta l'antropologia e per così dire il suo fastigio, così venendoci fatto di provare in modo rigoroso ed irrepugnabile quel nostro pronunciato, abbiamo ragione di arguirne che l'antropologia ponendosi di fronte alle dissidenti scuole filosofiche contemporanee giunge a dominarle mercè un principio supremo da tutte riconosciuto e costringerle così a riconoscere la ragione della sua esistenza, e per di più è per ciò stesso fatta capace di un vero e reale progresso, essendochè la teorica della personalità umana verrà così ad assumere una nuova forma ed a prendere quel posto supremo, che le conviene e che non ebbe finora, nella cerchia della sua scienza antropologica.

Dacchè l'ontologia, posata sopra quel vanissimo tra i concetti, che è l'essere onninamente indeterminato, pretese alla dignità ed all'ufficio di scienza prima, parve che un ordine meraviglioso venisse a risplendere per tutte le parti del mondo speculativo, e la forma sistematica del sapere toccasse il sommo di perfezione. È vanità che pare persona. Mutando l'*ens* scolastico volfiano nell'*essere-nulla*, che tutto diventa, Hegel ne aveva svolto quel suo panteismo squisito sopra ogni altro, dove le idee, fatte identiche colle cose, fluiscono per logica necessità le une dalle altre, allineandosi a schiere a schiere in un immenso sistema. Però questo idealismo si sciupò in un trascendentalismo aereo, sottile, inconsistente, dove lo spirito umano più non ravvisa se stesso, nè la natura, nè Dio. La filosofia, smarrito il senso della realtà, ebbe voce di scienza chimerica e fantasiosa, affatto estranea al gran moto dell'umanità, e le menti, gittandosi dall'un estremo all'altro, cercarono nel materialismo la scienza della realtà e della vita. La lotta, che oggidì si dibatte tra i cultori del sapere, accenna che l'indirizzo speculativo è sbagliato, ed esprime

il bisogno, che si sente, di ravviarlo. Il concetto dell'ente comunissimo è brullo di virtù generativa, ed attende da fuori il suo ampliamento: è affatto vuoto di contenuto, e gli si può cacciar dentro quanto si vuole e come si vuole, in quella guisa che si allogano i corpi dentro lo spazio, che non è nessuno di essi, ma il loro universal contenente. Ma la scienza non formasi meccanicamente per estrinseca sovrapposizione di concetti, bensì svolgesi dinamicamente per interiore virtù dell'idea.

Ora l'idea fra tutte la più comprensiva, la più feconda, la generatrice di tutto il sapere speculativo, è, se io ben veggo, l'idea della personalità. Il moto riformatore della scienza debbe esordire da lei. Essa è il postulato di tutte le scienze speciali, perchè presuppongono nel soggetto la coscienza del suo lavoro mentale: essa inizia e chiude il ciclo della scienza speculativa, la quale si muove e scorre tra due termini estremi personali, il *me* umano ed il *me* divino. Il principio della personalità vale a scampare la filosofia da quel limbo di sterili e vuote astrattezze, in cui la gittò l'ontologismo volfiano, ed a riconciliarla coll'umanità, da cui pare abbia fatto divorzio. Se io ben veggo, il principio della personalità disvolto in una solida ed ampia teorica varrà ad imprimere un indirizzo novello al'insegnamento filosofico svincolandolo dalle angustie della sua forma attuale, che, stantìa e logorata, mal risponde alle esigenze dello spirito moderno.

III.

Dottrine offensive della personalità umana.

Le dottrine, che in qualche modo offendono la personalità umana, si possono adunare in due classi distinte, disconoscendola le une nel giro della vita speculativa, le altre nell'ordine della vita operativa.

Appartengono alla prima classe:

1° il panteismo, che spoglia l'uomo della sua propria individualità personale, riducendolo ad una mera e sfuggevole forma dell'Essere infinito;

2° l'ipermisticismo, che annienta l'uomo sacrificandolo a Dio fino a rapirgli ogni sua attività volontaria;

3° il calvinismo, in cui sentenza la massima colpa dell'uomo quella sarebbe di avere una volontà sua propria, ed il supremo bene per lui risiede nello spegnere la propria natura, le sue inclinazioni ed attitudini per fare ciecamente e meccanicamente il volere divino;

4° il fatalismo, che fa dell'uomo un cieco strumento del cieco ed ineluttabile caso;

5° il materialismo, che stringendo tutto quanto l'essere umano in mera materia, lo spoglia con ciò della preziosa virtù di sollevarsi colla

ragione a concepire la sintesi cosmica e la legge suprema dell'universo, senza di cui torna impossibile la personalità morale e giuridica.

Il materialismo riguardato nelle sue logiche conseguenze disconosce la persona segnatamente nella personalità sua, mentre il panteismo, l'ipermisticismo, il calvinismo ed il fatalismo la diniegano nella individualità sua.

Fra le dottrine della seconda classe vanno annoverati:

1° il socialismo, per cui l'individuo umano non è tal soggetto personale, che abbia ragione di fine, bensì è semplice mezzo per la società, alla quale vanno sacrificate le sue attitudini, potenze, inclinazioni e tutto, che costituisce la sua individualità personale;

2° la statolatria, sistema od istituzione, che fa l'apoteosi dello Stato, al cui sconfinato ed arbitrario potere deggiono cedere le personalità individue e libere de' singoli cittadini;

3° il dispotismo del costume, per cui ciascuno vien tratto a conformare il proprio vivere e pensare al vivere ed al pensare altrui come a norma suprema. Il dispotismo del costume si ravvisa segnatamente nell'Oriente antico e nel moderno, dove il costume domina arbitro supremo di tutto il viver civile; ma esso minaccia altresì i popoli della moderna Europa, dove diresti, che si miri quasi ad ideale supremo dell'umanità a questo: di ridurre gli uomini perfettamente simili fra di loro, facendo scomparire ogni varietà di pensare e di sentire.

NOTE

Nota *a* alla pagina 75.

L'antropologia e l'umanismo (1).

Homo sum; humani nihil a me alienum puto.
TER.

La natura, l'uomo, Iddio; ecco tre grandi termini, in cui si aduna e sostanzialmente si specifica la realtà universa; tre supremi concetti ontologici, da cui tutto quant'è lo scibile umano piglia il germe primordiale del suo indefinito sviluppamento, e su cui posa i suoi teoremi come su fondamento primo, che natura pone: tre veri solenni, nel cui sensibile splendore l'arte riscontra effigiato il Bello universo nella sua triplice forma di Bello divino, Bello umano, Bello naturale. Ben si può dire che in questo triplice concetto teologico, antropologico e fisico si stringe siccome in sua sintesi naturale e primitiva tutta la popolare sapienza, che senso comune volgarmente si appella. Però i concetti di senso comune, deposti per man di natura nella coscienza del genere umano, sono intuizioni vaghe, mal ferme, indefinite, indistinte ed inconsapevoli di sè, sono il sentimento spontaneo della verità, il germe del sapere, ma non per anco la scienza essa stessa. Perchè questo sapere primitivo e naturale si elevi a sapere scientifico occorre la riflessione speculativa, che portando la face distintiva dell'analisi e la virtù unitiva della sintesi nello studio della realtà vagamente intuita per natura ne precisi un per uno i singoli elementi costitutivi, ne sinceri l'indole genuina, ne fermi i giusti e molteplici rapporti, insomma esplichi in forma rigorosa ed organica tutto e solo il contenuto ideale, che preesisteva indistinto nell'implicita virtualità dell'intuizion naturale. E la riflessione scientifica sorse ben tosto ad elaborare in forma rigorosa e razionale questi tre

(1) Prolusione letta all'Università di Torino il 23 gennaio 1868.

supremi concetti ontologici coll'intendimento di tradurli in tre supreme scienze distinte, in cui si appuntano e da cui si disvolgono tutte le altre. L'umano pensiero intuisce per natura il fisico universo, l'uomo, Iddio; ma questa intuizione giace avvolta siccome in folta nube, attraverso alla quale questi tre termini appariscono per così dire complicati insieme, anzichè nell'esplicita e distinta integrità di loro natura: si sa che la fisica natura, l'uomo, Iddio sono tre realtà siffatte da non confondersi l'una coll'altra, ma lo si sa più per sentimento ingenito di verità che per riflesso lume di ragionamento. Ma qual è l'intima e propria natura di Dio? In che risiede l'essenza costitutiva dell'essere umano? In che sta l'essenza del fisico e sensibile universo? In che insomma si distinguono specificamente queste tre grandi realtà, e quali sono i vincoli per cui senza smarrire la loro distintiva natura si collegano insieme in una potentissima e concorde unità? A siffatte interrogazioni il senso comune non sa più che rispondere, è la riflessione scientifica, che le ha poste e ponendole ha posto con ciò il sommario problema di tre grandi e vastissime scienze, che sono la scienza teologica, la scienza antropologica, la scienza della natura.

Voi scorgete qui l'origine prima dell'antropologia, il punto iniziale da cui ha pigliate le mosse e la meta finale a cui intende. Tostochè la riflessione scientifica nella sintesi confusa della realtà universale distinse l'essere umano dagli altri due termini, Dio e la natura, siccome avente un contenuto suo proprio e lo pose oggetto delle sue indagini speculative, l'antropologia cominciò come scienza. Una scienza qualsiasi importa un oggetto peculiare, in cui s'individui e si configuri; un concetto primitivo da cui germini ed in cui possegga tutta la virtualità del suo contenuto; un mezzo dialettico, che è la riflessione speculativa per cui possa dal suo punto di mossa procedere e sollevarsi fino al suo punto finale. A queste condizioni una scienza è data: e queste condizioni non mancarono all'antropologia, la quale assunse ad oggetto proprio delle sue indagini l'essere umano, e muovendo come da suo principio genetico dal concetto confuso ed indefinito dell'uomo si propose come suo supremo ideale la trasformazione di questo concetto antropologico in un sistema di idee razionali e precise mercè l'organo della riflessione. Ma a qual condizione una scienza progredisce e compie il suo successivo esplicamento? La condizione è questa, che la riflessione scientifica in tutto il processo che ha da percorrere dal sapere naturale alla scienza conformi mai sempre tutti i suoi pronunciati al semplice, ma pur grande principio logico di identità urtando lo scoglio della contraddizione che è la negazione della scienza. E questa legge suprema direttrice dell'umano pensiero, detta principio di identità, importa che la riflessione scientifica nel compiere il suo processo dall'unità primitiva di un og-

getto intuita in confuso all'unità distinta e terminativa propria della scienza mantenga mai sempre sostanzialmente identico il contenuto dell'una e dell'altra, essendochè ogni oggetto, ogni termine, ogni essere è quello che è, è identico ed eguale a se stesso, ha una natura sua propria, per cui s'individua, si specifica e si differenzia dagli altri esseri. Il pensiero riflettente ha bensì da esplicare in forma razionale il concetto primitivo dato da natura, non però alterarlo: deve svolgere tutto il contenuto di una intuizione naturale, rispettandone però sempre l'intima sostanza e solo perfezionandone la forma esteriore. La riflessione muove dall'unità confusa ed indistinta di un oggetto e tende all'unità chiara e distinta del medesimo siccome a scopo supremo e termine del suo processo; ma non deve mai perdere di vista che l'unità esplicita e distinta di un oggetto veduta dalla scienza è sostanzialmente identica con l'unità confusa ed oscura intuita per natura dal senso comune: solo la forma esteriore è mutata: l'oggetto che dapprima si conosceva in modo confuso ed indistinto ora è appreso in modo chiaro e distinto. Fate che la riflessione nel contemplare l'oggetto di una scienza lo alteri ne' suoi costitutivi elementi, lo disconosca nella sua essenziale costituzione, lo trasnaturi in guisa da confonderlo con altri oggetti di specie diversa, ed allora non solo avrà reso impossibile il progresso di quella data scienza ma avrà resa impossibile perfin l'esistenza della medesima, perchè ha negato il suo oggetto, ed una scienza priva di un peculiare oggetto, su cui si travagli, è un assurdo. Da questa condizione pende il progresso delle singole scienze, e conseguentemente dell'antropologia; ed io ho voluto farne qui peculiare ricordo, perchè l'abuso e l'intemperanza della moderna speculazione tendono a disconoscere questa gran legge direttiva del pensiero scientifico, voglio dire il principio di identità, per cui l'oggetto contemplato dalla scienza è sostanzialmente identico con quello intuito dal senso comune col solo divario della forma. Serbandosi fedele a questo solenne principio della logica, che è pur quello proclamato dalla natura medesima delle cose, l'antropologia si spinse sempre più addentro nello studio dell'essere umano, e pervenne alla dimostrazione de' seguenti teoremi, che sono per così dire la sintesi e la sostanza de' suoi pronunciati. L'uomo non è la natura fisica, nè Dio, ma nell'unità del suo essere congiunge insieme consociati e pur distinti un principio corporeo ed un principio razionale; coll'uno appartiene al mondo della natura e vive una vita fisica governata da leggi fatali, ineluttabili, quali sono quelle medesime che reggono il mondo sensibile e materiale; coll'altro appartiene al mondo degli spiriti e vive una vita razionale fatta per il Vero assoluto, per il Bello assoluto, per il Buono assoluto, soggetta ad una legge morale, libera di sè, arbitra dei proprii destini: sostanza composta, materiale, caduca, il corpo; sostanza semplice, immateriale, indi-

visibile, imperitura lo spirito: superiore a tutto il corporeo universo per nobiltà di natura l'anima umana, eppur soggetta a Dio, legislatore assoluto dell'uomo e della materia: la natura fisica mezzo all'uomo per salire a Dio, fine supremo di tutti gli esseri.

Questi teoremi fondamentali, intorno a cui si è mai sempre travagliata la scienza antropologica dalle sue origini infino ai tempi nostri, oggidì si vogliono proscritti dalla moderna scienza siccome stantii, antiquati, offensivi della civiltà contemporanea fondata sovra un ordine di idee ben altro da quello di prima. Di siffatti principii antropologici il secolo non ne vuol più sapere: lo spirito di novità, a cui s'informa tutto il movimento del pensiero contemporaneo, li ha rinnegati siccome non suoi. Come la nuova critica speculativa ha distrutte le credenze della vecchia teologia fondata sul concetto di un Dio personale, legislatore assoluto della natura e dell'uomo e libero creatore delle sostanze finite, così la nuova ragione scientifica ha ruinato dalle loro fondamenta i pronunciati della vecchia antropologia, basata sulla distinzione sostanziale dell'anima e del corpo umano, sull'immortalità individua degli spiriti, sulla dipendenza dell'essere dell'uomo dall'essere divino. Tutto va innovato (sento a dire) intorno a noi; nulla più del vecchio ordin di cose va lasciato sussistere: nessuna della antiche scienze può quind'innanzi reggersi in piè se non a condizione di innovare se medesima mutando la sostanza delle sue conclusioni, che val quanto dire la sostanza del proprio oggetto. L'antropologia anch'essa ha da conformarsi alla nuova ragione de' tempi innovando se stessa: la novità dell'antropologia è l'*umanismo*, ossia l'uomo spostato dal suo centro primitivo e messo in luogo della natura e di Dio. Finora l'uomo era stato concepito e studiato siccome l'essere intermedio tra la materia e Dio, siccome il punto di mezzo tra i due emisferi dell'universo, quello della natura e quello dello spirito. La critica moderna ha riconosciuto erroneo ed irrazionale questo concetto antropologico: l'uomo non va concepito siccome una special realtà sostanzialmente distinta da quella della natura, che gli soggiace, e da quella di Dio, che gli sovrasta, ma è egli stesso la natura e Dio ad un tempo, risguardato sotto due differenti aspetti. Considerato nella sua primordiale origine l'essere umano è la fisica natura, perchè vien dalla materia ed apparisce siccome una delle forme che la terra assume nel suo cosmico sviluppamento: sguardato poi nell'ideale dell'indefinito perfezionamento, a cui tende, e nella coscienza del suo potere non dominabile da veruna forza tellurica, è Dio, ossia è il centro universale dell'essere e del sapere. *Nulla al disopra dell'uomo, tutto in lui o al di sotto di lui*, ecco la formola, in cui si compendia il moderno umanismo. Scacciar via dal pensiero e dalla vita umana ogni elemento che non venga o dall'uomo o dalla natura, e conseguentemente in luogo

dell'esistenza oltremondana ed individua degli spiriti umani porre siccome unica la vita terrena che si distrugge negli individui e si perpetua sòl nella specie, sbandire dal dominio del sapere siccome irrazionale il concetto di un Dio, superiore alla natura ed all'uomo, incentrando nell'uomo stesso tutto quant'è lo scibile ed il reale, ecco la sostanza e l'intendimento finale dell'umanismo contemporaneo, che si innalza sulle rovine della vecchia teologia ed antropologia (1). Certo è che la moderna ragione ha dovuto lungamente e faticosamente combattere per rovesciare il tempio dell'antica fede, per iscuotere tutte le vecchie consuetudini della vita, per ismentire le universali credenze del genere umano e convincerlo, che esso non è figlio di Dio, ma della materia, o meglio che egli è Dio, e la materia è tutto: certo è che la moderna coscienza umana ha dovuto lungamente lottare contro di se medesima, e patire i disperati affanni del dubbio e dello scetticismo, per poter cacciare fuori dal suo seno l'antico suo Dio: ma finalmente la ragione è giunta a trionfare contro l'errore. L'umanismo è sorto; e l'umanismo è lo spirito informatore della nuova civiltà, la credenza redentrice del popolo, il Verbo della nuova religione, la ragion suprema del vero per le scienze, del Bello per le arti, dell'utile per l'industria, è insomma l'umanità che misurando col guardo tutta l'immensa distesa del tempo e dello spazio dice: Io sono tutto: tutto è mio.

Così l'uomo viene rimosso dal posto, in cui la natura lo aveva locato nell'ordine universal delle cose, e fatto una sola ed identica cosa con la materia e con Dio. Veramente questa teoria antropologica non è all'intutto nuova ed originale; anche nella storia del passato pensiero filosofico noi riscontriamo sistemi materialistici, che confusero l'uomo coll'universo corporeo, e dottrine atee che lui posero a vece di Dio. Ma l'umanismo contemporaneo, sebbene nella sua sostanza non si dispaia da quello professato dagli antichi, pure riveste una forma novella e tutta sua propria qual si conviene all'indole del secol nostro, essendochè gli errori passati non possono riprodursi una seconda volta nè rivivere più o men lungamente, se non assumono da' nuovi tempi una forma nuova ed originale. Le origini del moderno umanismo si riscontrano in quel vasto movimento speculativo, che vide la Germania dal 1781 in qua. In sullo scorcio del secolo passato un potente pensatore alemanno, Emanuele Kant, aveva chiusa tutta la filosofia nello studio del soggetto pensante segregando il me dalla natura e da Dio e proclamando la realtà oggettiva un indicifrabil arcano. In sull'aprirsi del secol presente un altro non meno celebrato ingegno tedesco, Giorgio Hegel, gittandosi di

(1) G. Allievo: *L'Hegelianismo, la scienza e la vita*, Milano 1868, fasc. 1, pag. 8, 9.

botto al punto opposto dal Kantismo, statuiva che il soggetto umano pensante, cui Kant aveva dissociato dalla realtà oggettiva, era invece il primo e sommo termine dell'essere e del sapere, l'Assoluto, Iddio. La sua *Fenomenologia dello spirito*, che egli chiamò il suo viaggio di scoperta, è il gran libro, in cui egli pigliando le mosse dai fenomeni interni della coscienza s'incammina alla scoperta dell'Assoluto, che egli trova dentro di noi. Dio non è un Essere superiore all'uomo e da lui sostanzialmente distinto, ma è l'uomo medesimo elevato alla piena e razionale coscienza di sè, giunto a riconoscersi siccome il pensiero assoluto, l'universal contenente delle cose. Senza l'uomo Dio non sarebbe Dio. La teologia e l'antropologia degli Scolastici posavano sopra un concetto incompiuto ed erroneo, perchè avevano relegato Iddio fuor dalla natura e lungi dall'uomo ponendolo sul trono di un'eternità silenziosa; inaccessibile al pensiero ed alla coscienza umana. Il Dio di Hegel è disceso nel santuario della nostra coscienza: si è fatto uomo davvero, cessando però di essere Dio. Il trasmutarsi della natura nell'uomo, dell'uomo in Dio discende come conseguenza indeclinabile dall'idealismo assoluto di Hegel, il quale tutto si ponta sull'identità dei termini opposti e contraddittorii operata mercè la dialettica universale. La dialettica è la gran forza segreta ed irresistibile, che spinge ogni essere a trascendere se medesimo, a negare la realtà propria, ponendo la sua opposta e con essa identificandosi. Dato un termine, deve tosto svanire nel termine contraddittorio: tutto si trasforma, tutto diventa; niente permane a sè identico e lo stesso niente è. Così è data la natura, ma la natura non permane ferma ed identica a sè: essa gravita verso il suo contrario, lo spirito, e vi si perde e si confonde con esso. L'uomo è anch'esso un termine costretto a negare se medesimo confondendosi in un termine supremo, che è l'Idea assoluta. Voi ben lo vedete: la la natura, l'uomo, Iddio non son più tre realtà sostanzialmente distinte, ma tre forme successive dell'Assoluto, che passano e svaniscono le une nelle altre senza lasciar traccia di sè. Che rimane adunque di stabile e di certo nel sistema Hegeliano? Questo solo: che nissun essere mantiene ferma ed inconfusibile la propria essenza di fronte agli altri, che tutto il reale, egualmente che tutto lo scibile è mutabilità senza termine. Venne poi la scuola positivistica di Augusto Comte, che si appigliò a questo concetto Hegeliano della mutabilità universale delle idee e delle cose posta siccome pronunciato supremo di tutto lo scibile, e lo fece suo stabilendo che i fatti mutevoli e transeunti, per cui si svolge e s'avvicenda la vita della natura, sono l'unico ed esclusivo campo aperto alle indagini della ragione speculatrice, e sbandendo dal dominio della scienza la ricerca delle essenze assolute, immutabili e permanenti delle cose. E l'uomo viene così confuso coi fatti della natura, e Dio viene relegato

fra le chimere dell'immaginazione perchè non è un fatto misurabil coi sensi.

Rintracciando le origini dell'umanismo contemporaneo, noi ne abbiamo ad un tempo divisate le due forme diverse che esso riveste nel suo sviluppo. Poichè l'uomo che si è dall'ordine universale violentemente disgiunto, o si esalta sopra di sè tanto da reputarsi il sommo dell'essere, epperò il Dio stesso dell'universo, oppure giù si abbassa a cercare se stesso nella sensibil materiata natura. Nel primo caso l'umanismo è propriamente Razionalismo assoluto od Antropoteismo, di cui l'Idealismo Hegeliano è la più recente e splendida espressione: nel secondo caso esso riveste la contraria forma di Empirismo naturalistico o Naturalismo che non ha guari tentò elevarsi in Francia a novità di sistema nel Positivismo di Augusto Comte, da cui si svolsero poi per logica necessità il materialismo, lo scetticismo critico e l'ateismo (1).

Queste due guise di umanismo sono da oltre Reno l'una, da oltre Alpi l'altra, venute ad accasarsi in Italia e costituiscono la nuova filosofia, che la rivoluzione italiana oppone alla nostra filosofia tradizionale informata allo spiritualismo cristiano. Dall'un lato noi sentiamo i fautori dell'Idealismo assoluto di Hegel proclamare dall'alto delle cattedre universitarie o col mezzo della stampa, che l'essere umano è l'Assoluto, la coscienza universale del tutto, Iddio: dall'altro lato scorgiamo i materialisti, gli atei, gli scettici critici, tutti raccolti sotto la comune bandiera del positivismo naturalistico di Augusto Comte, sentenziare, che l'uomo è una forma progressiva della fisica natura, la più eletta delle sue forme, che la sua primitiva origine va cercata nella scimmia, che il suo pensiero è fosforo, che siccome egli vien da materia, così nella materia vive, si muove, si sviluppa, e si decomporrà tutto in quegli atomi materiali onde emerse; che la distinzione sostanziale tra anima e corpo è illusoria e che per ciò stesso l'esistenza di esseri spirituali, l'immortalità individua della persona, il concetto di un Dio personale superiore alla materia ed all'uomo sono cieche credenze del medio evo, le quali non reggono alla prova della critica razionale.

Ho toccato finquì dell'umanismo nell'antropologia, ma esso trascorre di per sè per forza di necessità logica dal campo dell' antropologia in quello della pedagogica, attese le intime attinenze che collegano insieme queste due scienze. E veramente l'antropologia risponde al problema *che cosa è l'uomo*; la pedagogica piglia già bello e risolto siffatto problema e formola quest'altro: Come l'uomo va educato; la prima porge razionalmente delineato l'ideale costitutivo dell'essere umano; la seconda dètta

(1) Op. cit., loc. cit.

le norme, giusta le quali va disvolto ed effettuato quest'ideale umano nel fanciullo perchè risponda al concetto tipico della sua natura, sicchè l'una sta all'altra come l'uomo al suo sviluppo. Adunque tal ideale umano, tale educazione; tale antropologia, tale pedagogica: in altri termini, l'umanismo non può trovarsi nella scienza antropologica senzachè pervada altresì il campo della pedagogica.

Or qui sorge spontanea la domanda: Qual rapporto intercede fra l'antropologia e l'umanismo? Son due termini dialetticamente conciliabili fra di loro, od opposti l'uno all'altro? Rispondiamo ricisamente che son due termini contraddittorii, i quali non possono logicamente insieme coesistere *per la contraddizion, che nol consente*. Chi dice umanismo, nega l'antropologia; chi pone l'antropologia esclude l'umanismo. E per vero l'umanismo è l'antropologia che trascende la propria sfera, che eccede il contenuto del suo principio genetico, che altera il proprio oggetto, disconoscendo nell'essere umano la sua propria e sostanzial realtà per riconoscervi quello che non vi è, cioè la natura e Dio. Un'antropologia siffatta che nega il proprio oggetto, nega se stessa. Uopo è adunque scegliere fra questi due termini inconciliabili, o l'uno o l'altro. Qual principio determinerà la scelta da farsi? V'è un principio dialettico supremo, il quale governa il mondo della realtà egualmente che quel dello scibile. È il principio del sintesismo universale, il quale richiede che ogni oggetto, pur mentre consociasi con tutti gli altri nell'esistere e nell'operare, mantenga tuttavia intatta ed inconfondibile la sua specifica ed individua natura, e che in tutto l'indefinito periodo del suo esplicamento serbi sostanzialmente identico il suo principio individuativo sicchè la sua unità organica pervenuta al sommo del suo sviluppo conservi la sua primitiva essenza in mezzo alla moltiplicità delle forme successive che l'hanno innovata. Ogni essere nell'universo è circoscritto da limiti suoi proprii che lo conterminano e lo individuano per quello che è, e che permangono irremovibili perchè gli vengono dalla stessa sua interiore essenza. Togliamo alle cose questi confini determinativi; e tutto si confonde nel caos: non v'è più essere determinato e distinto; non v'è più concetto che permanga stabile e certo. *Sunt certi denique fines* (disse il poeta) *quos ultra citraque nequit consistere rectum*. Quello che il Venosino disse qui della rettitudine della vita, va pure inteso e ripetuto della verità nelle scienze. Sonvi stabili e certi confini, fuor dei quali nou può posare il Vero. L'oggetto di ciascuna scienza è quello che è, ha una natura permanente sua propria, per cui rimansi inconfondibile con verun altro; ed anche la scienza, che piglia a contemplarlo, è circoscritta da quegli stessi confini, che determinano l'oggetto suo proprio, e che non le è concesso violare senza distrugger se stessa. E con tutto ciò essa è capace di sviluppamento e di progresso indefinito, perchè pur sempre

tenendosi ferma alla meditazione del proprio oggetto trova regioni ancora inesplorate, scopre verità sempre nuove senza mai poter dire di aver esplicata tutta la virtualità del suo fondamentale concetto, di aver misurata tutta l'ampiezza della propria sfera. Questo gran principio dialettico, che ho qui accennato, è rispettato dall'antropologia, disconosciuto dall'umanismo; e noi siamo per l'antropologia contro l'umanismo.

Ci si domanderà: Ripudiate voi dunque ogni novità e progresso nell'antropologica scienza imprigionandola tra le stantie e rigide forme del passato? E noi alla nostra volta domandiamo: Non si dà egli nè progresso scientifico, nè novità ideale all'infuori dell'umanismo? Forsechè tutto, che è nuovo, è altresì vero per ciò solo che è nuovo rovesciando le opinioni ricevute, ed il progresso è sinonimo di cangiamento arbitrario ed eslege, che giunge fino alla corruzione ed all'alteramento dell'essere progrediente? Discendere dall'uomo giù fino alla natura materiale non è progresso, ma regresso: ascendere dall'uomo a Dio fino a trasmutare l'uno nell'altro non è progresso, ma negazione dell'uomo che cessa di essere quello che era per confondersi coll'essere assoluto. Il progresso vero di un essere sta nell'armonico e successivo esplicamento delle sue forze fino a raggiungere quel sommo di realtà ond'è suscettivo senza punto smarrire la sua intima primitiva natura, come il giusto e sodo progresso di una scienza risiede in questo, che essa esplichi senza mai fine una sempre nuova dovizia di cognizioni dall'idea fondamentale del proprio oggetto, rispettando però mai sempre la realtà costitutiva dell'oggetto medesimo. Siffatto è il progresso, siffatta la novità ideale, a cui è chiamata l'antropologia del paro che qualunque siasi scienza, e che essa saprà del sicuro raggiungere conformando il suo processo alle norme direttive della riflessione speculativa. E noi vogliamo progressiva la scienza nostra, libera e semovente intorno al fermo concetto rappresentativo dell'uomo, siccome centro fisso del suo amplissimo moto: vogliamo che da quel concetto stabile e giusto essa sviluppi con logica precisione sempre nuovi teoremi scientifici, e conclusioni tali che valgano a gittar qualche vivo sprazzo di luce per entro ai gravi e sempre rinascenti problemi civili, politici e sociali, che agitano con tanta forza la coscienza del secol nostro. Giacchè chi bene avverte, in fondo ad ogni questione politica e civile, che si dibatte nelle aule parlamentari, o nei popolari comizi, o nell'arena del giornalismo, giace segreta una questione antropologica. E la ragione ne è manifesta. L'uomo, di cui l'antropologia medita e ritrae la nuda ed astratta essenza, è quello stesso che sviluppa la sua vivente realtà nel tempo e nello spazio, quello stesso che spiega il moltiforme dramma della vita nel seno della famiglia dapprima, poi nel comune e nella città, quindi nella provincia, e via via in una sfera

sempre più ampia nello Stato, nella Nazione, nella società immensurabile del genere umano.

Siffatta è la scienza antropologica, che io intendo di professare a voi, giovani eletti, sorretto dal vostro buon volere e dal vostro meditante pensiero. Il culto di nostra disciplina è oggidì più che mai imperiosamente richiesto dal bisogno dei tempi che volgono per la società, e dalle condizioni gravissime, in cui versa la patria nostra. La società contemporanea si agita irrequieta nella soluzione di gravi e tormentosi problemi politici, economici, civili e scientifici in cerca di un nuovo ideale, che la ritempri. Il pensiero italiano sta attraversando una crisi mortale, da cui intende uscire innovato e redento a vita migliore: un dissidio profondo è penetrato nel campo delle idee: la critica lavora a dissolvere i prinicipii finquì dominanti: le antiche credenze si voglion deposte, le nuove non sono per anco fermate. Intanto gli animi si agitano incomposti nella solitudin del dubbio: altri si stanno inchiodati alle antiche idee per tema di non aver più di che vivere; altri le hanno irrevocabilmente rinnegate aspettando il verbo dell'avvenire; altri oscillano incerti fra diverse e contrarie dottrine. Questa crisi va ad ogni modo superata: vivere senza credenze o vere od erronee che esse siano, non è dato a nessun popolo, a nessun individuo. Unico mezzo a vincere la crisi è il ritorno ad un esame schietto, profondo e severo dell'essere umano studiato nella sua vera e propria natura non solo, ma ben anco ne' giusti e solenni rapporti che lo collegano con tutta l'universalità degli esseri. *Nosce te ipsum.* Con questo gran precetto Socrate richiamando il pensiero de' suoi contemporanei allo studio dell'uomo interiore salvava la sua Grecia dalla sofistica, che la menava a morte. *Nosce te ipsum:* la scienza antropologica ripensando questa idea in forma nuova e più comprensiva salverà la società e la patria dalla crisi che la combatte; m'intendo la scienza severa, profonda, quale risponde all'indole aggiustata del vostro ingegno, alle nobili aspirazioni dell'animo vostro.

Nota *b* alla pagina 173.

Origine dell'anima umana.

Secondo la mente di Aristotele, l'anima umana non apparisce subito di botto razionale o spirituale fin dal primo punto del suo sussistere, ma tale si fa e diventa discorrendo per una serie progressiva di trasmutamenti e compiendo a poco a poco il proprio essere. Primordialmente è niente più che anima vegetativa; ma in questo suo stesso stadio primitivo, pur mentre è vegetativa in realtà, essa è sensitiva in potenza, e tale poi effettivamente diventa. Similmente nell'atto, che è sensitiva

od animale, è pure intellettiva potenzialmente, ed intellettiva di fatto diventa dopo un determinato grado di svolgimento nell'ordine sensitivo od animale. Questa sentenza aristotelica delle successive trasformazioni dell'anima umana ricompare nel *De quantitate animae* di S. Agostino, che descrive i gradi successivi di sviluppo e di perfezionamento dell'anima progrediente dalla vita vegetativa fino a Dio, e venne poi riconcepita e professata sotto forme diverse dai commentatori di Aristotele e dalla Scolastica. Poichè le singole trasformazioni psichiche vennero da alcuni intese siccome altrettante forme sostanziali, sussistenti tutte quante nella loro propria realtà siffattamente che la trasformazione dell'anima vegetativa si risolve in una seconda anima, la sensitiva, sovrapponentesi alla prima, e la sensitiva si trasmuta a poco a poco in una terza anima superiore, l'intellettiva, che le si aggiunge, e tutte e tre poi coesistono insiene *accendendosi l'una sovra l'altra* (1). La triplicità delle anime nell'uomo venne fra gli antichi sostenuta ricisamente da Galieno, e professata poi da Giovanni Filopono, che nel suo commentario sul *Trattato dell'anima* di Aristotele riconosce siccome tre distinte sostanze l'anima vegetativa, la animale e la razionale compenetrate insieme per guisa che le due prime obbediscono all'impero della terza, ed in siffatta armonia sta riposta l'unità dell'anima, necessaria all'unità dell'umano soggetto. Altri per lo contrario opinavano, che dall'anima inferiore germinasse l'anima superiore mercè un movimento spontaneo e naturalissimo di sviluppo, che cioè dalla forma meno perfetta germogliasse una forma più perfetta senza il corrompimento della precedente, sicchè le singole trasformazioni non involgono pluralità di nuove sostanze. Dagli uni e dagli altri dissente S. Tomaso, il quale nella *Summa Theol.*, pars 1, quaest. 118, art. 2, concepisce il progressivo trasformarsi dell'anima siccome un generarsi della forma superiore dal corrompersi della inferiore, e l'anima intellettiva dice creata da Dio stesso ed infusa nel corpo non prima che esso sia stato organato dalla sensitiva atto a riceverla. Così mentre il corpo viveva da prima in virtù dell'anima sensitiva, informato poi dalla intellettiva vive mediante di questa, la quale senza essere nè due, nè tre, oltre la virtù sua propria contiene in sè quelle delle altre due, a cui sovrasta, e che si corruppero surrogate da essa. L'anima nostra razionale opera da sè sola, compiendo gli ufficii, che nelle piante sostiene l'anima vegetativa, negli animali la sensitiva. Ma come si salva l'unità dell'anima umana, dacchè essa è non razionale soltanto, ma ad un tempo sensitiva e vegetante? Questa difficoltà non è sfuggita alla mente di S. Tomaso, il quale s'ingegna di chiarire come

(1) Dante, *Purg.*, canto 4.

mai le differenti facoltà della vita trovinsi riunite nello stesso principio sostanziale, sempre seguendo il pensiero di Aristotele. « Si verifica dell'anima (così egli ragiona) press'a poco quello, che delle figure geometriche, di cui l'una è compresa nell'altra, il triangolo nel quadrato, il quadrato nel pentagono: così le forme dell'esistenza compongono una serie, in cui il termine più elevato comprende tutti gli altri. L'anima vegetativa della pianta si ritrova nell'anima sensitiva dell'animale, e questa alla sua volta entra tutta quanta nell'anima ragionevole dell'uomo, che subordina questi diversi elementi, imprimendo loro colla forma sua propria il carattere dell'unità *(S. Th.*, q. 76, art. 3) ». Egli riconferma il suo concetto confutando la sentenza di coloro, che sostengono la triplicità delle anime nell'umano soggetto, col dimostrarla inconciliabile coll'unità dell'essere nostro, essendochè ciascun essere in tanto è uno ed identico con se medesimo, in quanto è sorretto da un'unica e medesima forma, e dove molte sono le forme, là anche gli esseri sono molteplici.

Francesco Puccinotti, potente avversario dell'animismo, chiamò ad esame questa, che ei chiama, ipotesi delle trasformazioni dell'anima, e ne instituì una critica quanto acuta, altrettanto mordace e pungente nel suo opuscolo *Gli animisti antichi e moderni.* Egli argutamente avverte, che l'anima divenuta intelligente ha deposti gli attributi di senziente e di vegetante (chè altramente non avrebbe la natura semplice e propria dello spirito); ma allora la vita chi la mantiene, se le altre forme o principii del vegetare e del sentire sono dileguate? Arroge, che « il refugio delle *trasformazioni* o è una chimera, o se deve accettarsi, minaccia orrendamente tutto il regno spirituale, e fomenta invece le perniciose tendenze al materialismo. Che ci vuole a sostenere che la materia pensa, quando al pensiero si consustanzia il vegetare e il sentire?».

La sentenza, che stiamo disaminando, involge in sè il problema dell'origine dell'anima razionale umana. La sostanza spirituale, che specificamente differenzia l'uomo dal bruto, origina essa dal principio sensitivo animale mercè l'opera dell'umana generazione, o da un atto immediato della creazione divina? Il Rosmini risalendo ai primordii dell'universo, e contemplando virtualmente implicata nell'uomo primo l'umanità universa, sentenzia, che quando Iddio infuse l'anima in Adamo, questa sviluppossi poscia in più individui per via di generazione con legge siffatta, che ogni qual volta l'uomo generasse altri individui, a questi si manifestasse l'*essere*, diventando così intelligenti. Adunque l'anima è fatta razionale dacchè intuisce l'essere ideale, e sotto questo riguardo è di origine divina; ma il nuovo individuo, a cui risplende l'essere, occorre che sia un soggetto animale del più perfetto organismo, val quanto dire generato dalla specie umana, potendo a questa sola condizione *tra-*

passare i confini dell'animalità, e attignere le cose eterne (*Psicol.*, vol. 1, n. 653). Giusta la mente del Rosmini, l'umano soggetto strettamente preso è niente più che un animante, il quale si moltiplica mediante la generazione, ma pure è siffattamente costituito, che è fatto intelligente nello stesso istante, che è naturato, sicchè l'organismo proprio dell'uomo già formato non può rinvenirsi scompagnato dal principio intellettivo. « Conviene adunque che l'animalità e il suo organismo sia recato alla maggior perfezione, acciocchè l'anima intellettiva e razionale vi si aggiunga; ma questa coll'aggiungervisi dà poi a tale organismo quel cotale finimento, quell'attualità, quell'indole di movimento, quel guizzo, quella vita, che in niun ente che fosse meramente animale potrebbe essere (Op. cit., n. 655) ». Che se l'anima intellettiva viene ad aggiungersi al corpo di già organato e vivo, parmi se ne possa arguire che l'anima razionale umana non è più dessa il primo principio animatore dell'organismo corporeo, essendochè l'animalità già preesisteva in questo, e viene soltanto elevata dal principio razionale ad una forma più attuosa e perfetta. Ma non mi sembra per niente conforme a verità e ragione il concetto di un soggetto animale, che oltrepassa i confini dell'animalità, e contraddicendo alla sua costitutiva essenza *trasnatura di principio senziente in principio intellettivo*, sicchè *l'intelligenza è un atto che esce, quanto all'origine, dall'anima sensitiva e costituisce un soggetto indipendente dal corpo e dallo stesso principio sensitivo* (Op. cit., n. 656, 657). Non consente ragione, che un soggetto essenzialmente *animale*, fosse pure il meglio organato, diventi un soggetto *intelligente*, secondo i placiti dell'evoluzionismo, che predica il trasnaturamento delle specifiche essenze. Iddio medesimo, appunto perchè somma ragione, come non può conferire ad un minerale, fosse pure della più perfetta specie, la virtù propria de' viventi organismi, così non può insediare la virtù intellettiva in un soggetto animale, che per quantunque semplice non comporta per la sua essenza animale altro termine che l'esteso corporeo. Se non è dell'essenza di un principio senziente il diventare intelligente, tale non potrà diventare neanco per intervento di Dio, che violenti la sua natura; onde l'originare dell'anima razionale umana da un soggetto animale è tal cosa, che si ribella ai concepimenti della ragione.

Nota *c* alla pagina 182.

Un mesto ricordo.

Mentre scrivo queste pagine sull'infanzia, mi sta viva davanti alla mente ed al cuore l'immagine della mia adorata nipotina Maria, la quale non ancora toccato il quarto anno di età scomparve da questa

povera terra. Quel po' di vita da lei vissuta quaggiù è tutto un libro di psicologia infantile, prezioso per quel, che rivela del suo breve passato, preziosissimo per i presagi del suo avvenire. Mi sia concesso di riportare qui alcune paginette estratte dal diario della sua mamma sconsolata, che rivela qual tesoro di intelligenza e di affetto stesse nascosto in quell'anima ancor fanciulletta.

« ..... Quattordici giorni sono trascorsi, ed a me paiono altrettanti secoli. Oh Maria! se tu fossi sempre cresciuta al nostro fianco buona, affettuosa, robusta, intelligente, come addimostravi di poter divenire col tempo, quanto sarebbe stata felice la vita nostra! Nulla più avremmo desiderato sulla terra. Maria era la creaturina amabile, docile, ubbidiente, che avevamo sognato lungamente attendendo; l'unico, il più santo, il più soave affetto del nostro cuore! L'incessante e dolcissimo pensiero, che noi accarezzavamo, era quello di riuscire a formare dell'adorata nostra figliuola il modello delle giovanette virtuose e quindi..... chissà forse un bel dì, la sposa casta, la madre santa! Sogno! Tutto fu un sogno! Essa, la nostra Maria non è più! De' tuoi dolci sorrisi, de' tuoi teneri baci, delle tue affettuose carezze, delle tue graziose movenze non resta in cuor nostro che l'incancellabile dolcissimo ricordo ed il rimpianto continuo di non poterti più vagheggiare qui in terra.

« ..... Eri tanto affettuosa, che quando udivi i miei lamenti di sofferenza, abbandonavi tosto ogni trastullo per stringerti a me e ripetermi con un senso di soave pietà: « Mammina, non morire neh! Io starò buona, sai? Vedi, io vo' tenerti compagnia e mi siedo qui proprio vicina a te. Sei contenta così? » E intanto ti serravi alle mie ginocchia, mi coprivi di baci le mani, tenevi fisso lo sguardo entro a' miei occhi per poter scorgere in essi, se si dissipava il mio patimento. Ora la tua mamma piange e più non sono le tue graziose manine ad accarezzarla confortandola. Arriverà l'inverno colle sue giornate brevi ma uggiose, e l'affettuosa mia bimba più non sarà lì a porgermi gentilmente la sua seggioletta pregandomi: « Mamma, hai lavorato tutto il giorno, sarai stanca; ora che è tardi, siedi a riscaldarti presso il caminetto ». Ogni sera prima di chiudere gli occhi al sonno, tu ci ripetevi: « Buona notte, papà: buona notte, mamma »; ed ora ogni notte, che scende, getta una profonda malinconia sull'anima degli infelici tuoi genitori. Ad ogni spuntare dell'alba tu ci auguravi dal tuo letticciuolo buona giornata; ed ora ogni giorno che sorge, non ha più speranza per noi. Come in un libro mamma legge entro al proprio cuore la storia tutta della tua breve esistenza dal benedetto istante, in cui ha posato il primo bacio sul delicato tuo visino, fino all'ultimo dolorosissimo momento, in cui su di te, povero angelo, ha calato..... Dei rapidi incantevoli progressi, che la mamma andava piena di gioia notando ogni dì nella diletta sua bimba,

non le rimane che perpetuo rimpianto. Tutte le sere io non chiudo mai occhio senza invocare con insistenza la tua adorata immagine: e tu mi apparisci, o diletta mia, mi baci, mi accarezzi, mi parli dolcemente ed inganni per qualche istante il martoriato mio cuore. Allo spuntar dell'aurora il felicissimo sogno svanisce; io spingo lo sguardo entro il tuo lettino..... Oh il piccolo guanciale senza più l'impronta della tua cara testolina..... Maria, Maria!

« ..... Oggi è stato il mio compleanno, ma i consueti augurii di lunga e prospera vita non li ho desiderati più..... Oh la tua mamma, che mai non ti aveva abbandonato neppur una notte; che ti vedeva crescerle al fianco prospera e giudiziosa; che ti contemplava con indicibile compiacenza mentre la imitavi nel cucire le vestine, nello stirare il bucato, nell'ammannire il pranzo o riordinare la casa; che esultava del pio raccoglimento, col quale ti udiva recitare mattina e sera le brevi orazioni e ti trattenevi in chiesa col tuo buon papà; che era lieta di vederti baciare e ribaciare, prima di addormentarti, le medaglie della Vergine, che conservavi al collo, la statuetta di una bella Madonnina con Gesù Bambino ed alcuni angioletti; la mamma ha finito di gioire.

« ..... Ti ricordi, o Maria, della sera che precedette il tuo trapasso? Osservando io più angosciata che mai il pallido e scarno tuo visino, come colpita da triste presentimento, additavo un bel quadro pendente alla parete rimpetto al letto, ove tu languivi, e non credendo di essere da te udita ho esclamato piangendo: « Mamma, quell'Angelo custode pare che mi porti via la mia bambina! » A queste parole tu allacciandomi dolcemente il collo con le braccia scottanti dalla febbre e facendomi a forza posare il volto contro il tuo: « Mamma (mi supplicasti) non piangere: sta di buon umore: senti, io ti racconterò una bella storia »: e mentre le amare mie lacrime ti piovevan sul viso, tu accarezzandomi, colla fioca vocina mi narrasti la storiella! E la mattina del 1° luglio, quando appena finito il consulto dei dottori ti avevano violentemente riprese le contrazioni e sfinita volgesti gli occhi intorno e per ordine ci chiamasti tutti quanti per nome: « Mammina, to' ancora un bacio. . papà, nonno, nonna, zii »; tu allora baciasti con trasporto ciascuno dei tuoi cari a te presenti, ed a quelli, che sapevi lontani, colla manina, che a stento potevi appressare alle labbra, mandasti il tuo bacio..... Quante dolorose memorie di quell'ultimo tuo mese! La dolcissima tua figura, tanto vivace un dì, fu dalle lunghe sofferenze ridotta a tale da muover pietà. E tu eri sempre stata tanto buona da non dover patire neanche il più lieve tormento! Ora sei beata e per sempre. Che Iddio perdoni i desiderii e le lacrime della tua povera mamma!.....

« ..... Quando per via mi passa accanto giuliva qualche mamma con la sua piccina per mano snella e vivace, mi si riempiono gli occhi di

lacrime, mentre l'anima angosciata mi dice: Anche la mia Maria era così. Se mi si presenta alcunchè di bello, tosto mi vien di esclamare: Ah se fosse qui anche lei! Se odo una bambina, che va attentamente ripetendo la sua lezione, mi rammento del desiderio vivissimo, col quale la mia buona Maria attendeva di avere compiuti i sei anni per potere recarsi alla scuola: chè avidissima d'imparare ogni cosa, e come presaga della sua breve esistenza, toglieva e ritoglieva libri dalla biblioteca di papà e fingendo di leggere o scrivere, di andare e venire dalla scuola, passava così le ore più belle della sua ricreazione. Piccolissima ancora, parlava correttamente: sapeva svariatissime cose, e m'interrogava delle piante e dei fiori, della luna e degli astri, degli angeli e del paradiso. Ed io ben m'accorgeva che a certe spiegazioni non ci arrivava la sua tenera mente, che io non voleva in nessun modo stancare; ed in allora le rispondevo: « Io quello non lo so; solamente la maestra saprà dirtelo a scuola, dove andrai se sarai buona ». Essa mi guardava allora con cert'espressione un po' dubbiosa ed insistente; ma vedendo che la risposta non cambiava, si acquetava rassegnata, quasi dicendo: Credevo che la mamma sapesse ogni cosa.....! Quel, che veramente non sapeva la tua povera mamma, era che saresti stata per così breve tempo sulla terra il suo Angelo consolatore. Maria, giacchè il Signore ti ha risparmiati i disinganni e le amarezze del mondo chiamandoti sotto il manto della Vergine Santa, mentre hai potuto tornarne colle manine piene di fiori, deh il tuo babbo, la tua mamma, i tuoi nonni, gli zii, tutti tutti non dimenticare per carità! Ma che? Lassù in cielo, dove tu siedi beata in mezzo ai santi, non si dimenticano gli infelici peregrini di questa valle di pianto.

« La mamma Eloisa Gerini-Allievo ».

Nota *d* alla pag. 222.

La libertà di spirito.

L'umano spirito vive di verità, come di suo sostanzial nutrimento, tantochè appena è desto alla vita, che intuisce il Vero sebbene indistinto e vago, ed essendo progressivo, perchè finito, aspira al pieno possesso del medesimo, cioè a comprendere espliciti e distinti que' moltepliei Veri parziali, che erano implicati nella visione intuita del Vero primo ed universale. La discussione, siccome quella che è parte integrale della vita evolutiva del nostro spirito, intende alla ricerca di verità parziali ancora ignote; ma queste le torna impossibile discoprire, ove non mova da verità già note e ferme, in cui si trovano logicamente

implicate quelle, che si rintracciano. La discussione adunque, non altrimenti che la dimostrazione, debbe dalla verità esordire e nella verità terminare, tantochè il pretendere, che la discussione, ad essere libera, va fatta con animo non legato a verun teorema, a verun principio ideale, torna al medesimo che renderla all'intutto impossibile, se pure non si vuol menare per buona la dottrina dello scetticismo critico, per cui la discussione è fine a se stessa, e non mezzo od organo di verità. Dottrina questa, che fluisce a filo di logica dal falso concetto della libertà di spirito, che stiam criticando: essendochè il pensiero umano, supposto diserto di verità nell'atto del discutere, ben potrà passarsi della medesima anche compiuta la discussione, la quale rimasta così indifferente alla verità, cui tendeva, o mal sicura di rinvenirla, si converte in un mero giuoco e vano lavoro dello spirito, destituito di ogni validità oggettiva, giusta le pretese del criticismo kantiano.

A porre in maggior luce l'interiore organamento ed il sintesismo delle verità, e conseguentemente la loro logica dipendenza disconosciuta dai seguaci della libertà di spirito, di cui discorriamo, giova recare in mezzo un esempio illustrativo. Poniam caso, che altri imprenda a discutere il problema riguardante l'immortalità dell'anima. Perchè la discussione proceda con tale libertà di spirito, quale la intendono i nostri avversarii, occorre tener l'animo sciolto da ogni altra verità psicologica, in cui sia implicato lo scioglimento del proposto problema, e segnatamente da quella, che riguarda la natura spirituale dell'anima; o se pure si voglia tener ferma tal verità, farebbe mestieri disconoscere ogni logica connessione tra le due dottrine dello spiritualismo e del materialismo da una parte, e il problema dell'immortalità dell'anima dall'altra. E tale è per l'appunto l'avviso del Tissot, il quale a pag. 333 del tomo secondo della sua *Anthropologie spéculative générale* così la discorre:

« La question du matérialisme et du spiritualisme n'est, après tout, qu'une pure spéculation; nous n'y attachons pour notre part aucune conséquence morale ou religieuse, et la raison en est simple: c'est que 1° la loi morale est la même dans l'une et l'autre hypothèse; le matérialiste ne peut la nier, c'est un fait; 2° la vie future n'est ni plus ni moins assurée dans un cas que dans l'autre, puisque si Dieu veut que que ce qui pense en nous, matière ou esprit, survive à notre anéantissement apparent, il survivra; et que s'il veut, au contraire, l'anéantir, il l'anéantira, quelle qu'en soit la nature: le tout dépend donc de ses desseins sur nous. Et quand même on parviendrait a démontrer que la toute-puissance ne peut aller jusqu'à anéantir l'être, la substance, il n'y aurait rien de gagné encore: car vivre, ce n'est point être substantiellement, mais être mentalement, c'est penser. Or ce qui a commencé de penser peut cesser de le faire, come il peut aussi continuer ».

Questo ragionamento diretto a dimostrare, che il materialismo e lo spiritualismo non hanno punto che fare col problema religioso e morale della vita futura, fallisce al suo intento in entrambe le ragioni, su cui si appoggia. Contro la prima ragione giova avvertire, che il materialista non può *logicamente* ammettere l'umana moralità

« Per la contraddizion, che nol consente ».

Ed è schietta, insuperabile contraddizione questa, il sostenere dall'un lato che tutto essendo materia, non si danno altre leggi se non le materiali, che l'uomo, materia anch'esso, è destituito di sostanzialità sua propria, sicchè nel suo essere e nel suo operare soggiace alla forza irrefrenabile delle leggi fisiche e meccaniche; e dall'altro ammettere, che si dà altresì una legge morale, una libertà e responsabilità del proprio operare, e conseguentemente riconoscere la personalità dell'io umano, dotato di una sostanzialità singolare ed arbitro delle proprie sorti.

Non meno insussistente e vana della prima è la seconda ragione, secondo la quale si fa dipendere dal volere di Dio il sopravvivere dell'anima al discioglimento dell'organismo corporeo. Quasichè il materialista potesse ammettere distinto e superiore alla materia un Dio dotato di un volere suo proprio! Quasichè lo spiritualista potesse ammettere in Dio un volere capriccioso, irragionevole, arbitrario! Il vero è, che la potenza e la volontà divina sono ragionevoli ossia si conformano alle essenze delle cose ed alle necessarie esigenze dell'ordine morale; epperò come Iddio non può frodare l'uom virtuoso della ricompensa dovuta al suo retto operare, così non può togliere all'anima umana un attributo intrinsecamente congiunto colla sua essenza. Come al geometra, che abbia concepito il circolo, non è più concesso dalla logica il rifiutargli la rotondità, così non è più in arbitrio di Dio, che abbia creato l'anima umana, il diniegarle la perennità della vita futura. L'avere essa cominciato ad esistere non porta per conseguente che debba cessare; la sua natura poi essenzialmente libera e spirituale importa siccome necessaria la sua immortalità avvenire, ed il materialista, che la riduce ad un mero modo del corpo, è logicamente forzato a conchiudere che essa perisce nel dissolvimento dell'organismo corporeo, attesochè il modo non può più sussistere, tolta di mezzo la sostanza, a cui aderiva.

Di tal guisa si fa manifesto che torna impossibile la discussione intorno l'immortalità dell'anima umana, se altri non muove dal teorema psicologico riguardante la sua spirituale natura.

Nota *e* alla pagina 298.

Risposta ad una critica.

Viene qui opportuno di ricordare un articolo bibliografico uscito nel Periodico milanese *Il Rosmini* del marzo 1887 intorno un opuscoletto pubblicato tre anni prima dal prof. P. De-Nardi col titolo « Due sillogismi di G. Allievo contro la percezione intellettiva come viene concepita da A. Rosmini, ecc. »: L'autore e l'articolista mi fecero oggetto di loro gravissime censure: nè punto mi stupisce, giacchè entrambi s'immaginano, che il sistema rosminiano sia tutto quanto verità esso solo, sicchè chiunque osa muovergli qualche appunto, bisogna dire che cammina per la via dell'errore. Ma i miei due censori mostrarono col fatto, che hanno proprio essi sbagliata la strada. Poichè i *Due sillogismi di G. Allievo* non sono miei nè punto nè poco, bensì del De-Nardi, che se li foggiò a tutto suo gusto, poi me li affibbiò per assicurarsi la vittoria a buon mercato. Infatti il primo dei sillogismi da lui formolati suona così: « Se l'anima intellettiva è diversa e numericamente distinta dalla sensitiva, non può aver luogo la percezione intellettiva: ma l'anima intellettiva, secondo il Rosmini, è diversa e numericamente distinta dalla sensitiva; dunque la percezione, come la intende il Rosmini, è impossibile ». Or bene, io non ho mai detto neanco per sogno che *l'anima intellettiva, secondo il Rosmini, è diversa e numericamente distinta dalla sensitiva;* ma me lo fa dire a sproposito lui, il mio critico sopraffino. Le mie testuali parole sono queste: « L'unità psicologica, a cui Rosmini ricorre, non approda a nulla, perchè lo spirito umano, *in quanto* intelligente, non è lo spirito umano *in quanto* senziente; onde riesce impossibile il connubio dell'intuizione dell'essere ideale colla sensazione dell'attività reale (*Esposizione critica delle dottrine psicologiche di A. Bain*, pag. 48, nota (2)) ». Quella mia espressione *in quanto intelligente, in quanto senziente* non significa punto due anime *numericamente distinte,* bensì due aspetti o meglio due efficienze diverse di un medesimo soggetto, e precisamente i due principii, sensitivo l'uno, intellettivo l'altro, che il Rosmini dice (e lo ripete chi sa quante volte) essenzialmente distinti e diversi. Non io adunque confondo (secondochè mi accusa il mio avversario) le *potenze* col loro *principio* sostanziale; egli sì le confonde, che attribuisce a queste ciò, che di quelle è proprio. Poichè l'anima umana, a cui egli ricorre riguardandola nell'unità trascendentale della sua essenza, non si mostra dall'un lato come senziente, dall'altro come intelligente, ma è come a dire un punto semplicissimo, uniforme, indistinto; epperò quando a spiegare la percezione intellettiva mi si dice, che l'io, *che sente*, è quel medesimo che *intuisce*, non ci veggo più la semplicis-

sima unità dell'essenza dell'anima, che come tale trascende que' due termini, bensì l'attuosità della sua vita, che si dispiega nelle sue potenze. E se il *principio* del sentire essenzialmente *diversa* dal principio dell'intendere, logicamente ne argomento, che l'io, che opera *come senziente* non è quel medesimo, che opera *come intelligente*.

Dell'altro sillogismo non mette conto discorrerne più che tanto. Basti il dire che mi viene affibbiata, come maggiore di esso sillogismo, la seguente proposizione, che non mi è mai caduta in mente: « Le cose, che sono di natura diversa, non possono stare assieme, nè comunicare fra di loro ». Quanto alla taccia di panteismo, di scetticismo e di sensismo che piacque a' miei censori di regalare alle dottrine da me professate, vi rispondo con un sorriso di compassione. Il citato opuscolo del De-Nardi, da me ignorato fino a quest'anno, non vale più di quell'altro da lui pubblicato nel 1883 col titolo: « La teorica rosminiana dello sviluppo graduato della ragione umana difesa da P. De-Nardi contro la taccia di contraddittoria che ad essa ha dato G. Allievo ». Per salvare il Rosmini da una contraddizione (io notava nel *Baretti* del 31 gennaio 1884) egli lo caccia in un'altra, facendogli dire che la percezione intellettiva costituisce già di per sè uno *sviluppo*, mentre essa è, secondo Rosmini, « un atto *semplice* dello spirito, che si fa *in un istante* », epperò è inconciliabile col concetto di sviluppo, che importa una successione di istanti.

Nota *f* alla pagina 305.

Il pensare speculativo ed autonomo e la verità.

Ho discusso testè la dottrina, che ripone la libertà e l'indipendenza dello spirito nella pura tendenza delle potenze al loro oggetto ed alla verità. V'è una seconda dottrina, che propugna la libertà dello spirito, e della quale occorre tenere qui parola, perchè erronea anch'essa, sebbene diametralmente opposta alla prima; quella vogliam dire, la quale ripone essa libertà nel pensare puro ed assolutamente autonomo, che vien reputato dote esclusiva dello spirito umano pervenuto a perfetta maturità, al pieno possesso di se medesimo, ossia fatto capace di pensare esclusivamente da sè, più ancora che di pensare giusto e retto. Che l'io umano debba *pensare da sè*, è un pronunciato che ha un fondamento di verità, ove con esso si voglia significare, che l'acquisto delle cognizioni ed il possesso della scienza esigono l'attività dello spirito umano, il quale allora soltanto può dirsi possessore del sapere, quando abbia fatte sue ed assimilate al suo organismo mentale le idee, che gli provengono dall'esperienza o gli sono comunicate dalla parola altrui. Come nel campo

della vita morale la virtù non è cosa, che si trasmetta passivamente dall'uno all'altro soggetto, ma vuol essere un frutto della nostra libera attività personale, chè questa non può venir surrogata da quella d'altri, così nel giro del sapere la scienza ha da apparire laborioso conquisto di nostra mente, nè può giungere al suo possesso chi pensi colla mente altrui, anzichè colla propria. Ma in ben altro senso è presa dai razionalisti, di cui discorriamo, l'espressione *pensare da sè;* e noi dichiareremo qui il senso di questa dottrina, quale è inteso da uno de' suoi più celebri rappresentanti contemporanei, il Vacherot, nella sua opera inscritta *La Religion* (pag. 203-267), giovandoci di quando in quando delle sue stesse parole.

Lo spirito, anch'esso del pari che la Natura, ha i suoi diversi periodi d'infanzia, di giovinezza, di virilità od età matura.

Lo spirito infantile non riflette, non medita, non si ripiega sopra di sè a rendersi ragione del proprio pensiero: pensa, ma il pensiero suo è inconsapevol di sè, è tutto esteriore, tutto avvolto ed implicato fra le immagini e le figure che gli offre la fisica natura, sicchè nulla concepisce, nulla intende se non sotto una forma sensibile, cui la sua immaginazione valga a cogliere. Spirito, Dio, idea, tutto insomma che trascenda la sfera del mondo corporeo, non ha per lui significato di sorta: son meri vocaboli e nulla più. Tutto è per lui Natura, anche l'uomo e lui stesso, sicchè la sua psicologia è una fisica, come la fisica è psicologia. Per ciò stesso che egli non ragiona ancora, nè si rende conto del proprio pensiero, egli crede a tutto, e più ancora allo straordinario, all'inverosimile, al miracoloso (*credo quia absurdum*), sicchè concepire e vedere, credere e sapere per lui sono tutt'uno. La sua credenza perchè dominata dall'immaginazione e non dalla ragione, è cieca ed illimitata, ed accoglie senza riserva quanto gli vien detto dalla parola altrui, non sapendo che cosa sia il dubbio, perchè la facoltà dell'analisi e della critica, generatrice del dubbio, non è ancora desta in lui, come nemmanco quelle della riflessione, della generalizzazione e dell'astrazione. Sentire, percepire, immaginare, associare insieme le proprie sensazioni ed immagini, ecco i soli atti proprii di questa prima età dello spirito, la quale ci apparisce siccome il regno dell'immaginazione e dell'autorità, o meglio il regno *della natura*, perchè altre facoltà non vi appariscono che le naturali, quelle cioè per cui il fanciullo vive in rapporto colla sola natura fisica, ned ha altro oggetto del proprio pensiero che essa natura.

Pervenuto al periodo della giovinezza, lo spirito umano si solleva dal mondo delle sensazioni ed immagini a quello delle nozioni ed idee: di schiavo che era della natura fisica è fatto alunno vero della scienza, perchè pone in atto le nuove facoltà dell'osservare, del riflettere, dell'astrarre, dell'analizzare, mercè cui è fatto capace di assimilarsi l'inse-

gnamento esteriore, ed intuire verità astratte e generali, principii assiomatici ed universali. Ma se della scienza è alunno, non ne è per anco possessore, perchè non pensa ancora esclusivamente da sè, e crede ancora un cotal poco alla parola esteriore, non per anco ha sostituito la scienza alla fede, la ragione critica all' immaginazione, l'idea al simbolo, e rimane l'alunno dei maestri, che insegnano nelle scuole, e della ragion divina, che si rivela alla sua coscienza.

Quando infine la facoltà critica, giunta al suo pieno sviluppo, ha disfatto ogni simbolo religioso, ogni credenza e divina ed umana, ogni esperienza sensibile, ed il pensiero è pervenuto alla piena indipendenza dal senso comune, dall'autorità e dalla tradizione, allora lo spirito ha raggiunto la libertà. « Pensar giusto è già gran cosa per poter entrare nella società dei liberi spiriti, ma non è' tutto: uopo è altresì pensare da sè ».

Giova instituire per sommi capi la critica della dottrina, che pone la libertà dello spirito nel pensare da sè, e nel pensare il puro intelligibile sciolto da ogni elemento sensibile ed immaginoso, ossia nel pensiero assolutamente autonomo e schiettamente puro.

Primamente questa dottrina contravviene al principio di ragion sufficiente, per cui di ciascun fenomeno dell'essere si dà un perchè, ed al principio di identità, mercè cui l'essere in tutto il corso del suo moltiforme sviluppo conserva identica la sua costitutiva essenza e quindi continuità di vita. Infatti, giusta i suoi pronunziati, lo spirito umano nel progredire dal suo stadio infantile al periodo della giovinezza assume una nuova essenza, che è tutt'altra da quella di prima, la quale era tutta nel sentire, nel percepire fisico, nell'immaginare; e questa nuova essenza propria dello spirito giovanile deve poi essere distrutta da quell'essenza superiore, che costituisce lo spirito pervenuto alla virilità, riposta nel pensare da sè il puro intelligibile, e nel negare fede ad ogni parola esteriore e valore ad ogni elemento sensibile. Qui adunque le tre fasi evolutive dello spirito umano si succedono esteriormente, ma non si compenetrano interiormente; vi è giustaposizione, ma non organismo dinamico, nè continuità di vita; il momento susseguente essendo la negazione assoluta del precedente non contiene in esso il suo germe, epperò manca di ragion sufficiente, uscendo per così dire dal nulla. Se allo spirito umano è essenziale il pensare, e se al pensare è essenziale la verità, vuolsene inferire che la verità non è proprietà esclusiva dello spirito libero ossia virile, ma debbe rinvenirsi, sebbene sotto forme meno perfette ed elaborate, altresì nel pensare proprio dello spirito giovanile ed infantile. Le affermazioni della percezione sensitiva, i pronunziati della sapienza comune, le intuizioni della coscienza morale e religiosa hanno anch'esse lor parte di verità; e se queste potenze dello spirito umano

non vanno scevre di errore nel loro esercizio, avvertiamo che anche la riflessione speculativa meglio esercitata può traviare.

Secondamente questa dottrina urta col gran principio del sintesismo universale, per cui tutti quanti gli esseri abbisognano di consertarsi insieme nel loro operare a fine di svolgere e maturare le loro virtualità. E veramente la socievolezza è uno degli elementi essenziali allo spirito, umano il quale non può progredire nè nella via della verità e del sapere, nè in quella dell'operare senza il sussidio ed il consorzio degli altri spiriti. Qaesta sovranità assoluta dell'io pensante, in cui si vorrebbe riposta la libertà dello spirito, conduce all'anarchia delle menti nell'ordine teorico, e conseguentemente all'anarchia sociale nell'ordine pratico. Il fatto è che l'io pensante non è sovrano, ma suddito della verità, come l'io operante e volente non è sovrano, ma suddito del dovere e della legge morale. Infatti che mai è la verità se non la conoscenza della realtà oggettiva, ossia delle cose quali sono realmente in se stesse? Epperò lo spirito umano allora soltanto è in possesso del Vero, che riconosce la natura intrinseca ed oggettiva delle cose, e sarà per contrario schiavo dell'errore, quando pretenderà di foggiarsi a suo capriccio la realtà degli esseri intelligibili, alterandone la effettiva natura: per conseguente esso non possiede un'assoluta autonomia ed indipendenza dalla realtà intelligibile, ma è tenuto a riconoscerla, val quanto dire che lo spirito umano veramente libero non è sovrano e facitore del Vero, ma suddito suo (1).

Arroge, che l'intelligibile ossia il Vero trascende in infinito eccesso il pensiero umano vuoi individuo, vuoi collettivo e sociale, il quale ne è perciò non già creatore, ma scopritore limitato ed inadequato. Il sistema del razionalismo assoluto, che pronuncia una perfetta adequazione tra la ragione divina e la umana, è chiarito insussistente dal fatto, che in fondo al più lucido e meglio dimostrato teorema, come al più fulgido assioma ed al più evidente concetto si nasconde sempre alcunchè di oscuro, di misterioso, di sovrintelligibile, che mal può essere rimosso dalla più potente ed esercitata speculazione.

In terzo luogo la dottrina che stiamo disaminando, è sofistica e disorganatrice, e non già dialettica ed armonizzatrice, è esclusiva, e non punto comprensiva. È sofistica, perchè introduce e mantiene una lotta interiore come necessaria nel seno dello spirito umano *sacrificando* le

---

(1) A siffatto spirito *pensante* in modo assolutamente autonomo de' moderni razionalisti fa corrispondenza lo spirito volente ed operante in modo assolutamente autonomo degli antichi stoici, attese le intime attinenze che corrono tra il pensiero ed il volere. Ma il tipo dello spirito libero riposto dai razionalisti nella sovranità assoluta dell'io pensante mostrasi tanto innaturale ed impossibile di fatto, quale lo era il tipo dell'uom savio riposto dagli stoici in un'assoluta indipendenza dell' io volente da tutto il non-io,

sue determinazioni inferiori e precedenti a quelle superiori e susseguenti, mentre è pronunziato fondamentale della dialettica, che le molteplici facoltà psicologiche si svolgano insieme a tenore delle loro gerarchiche attinenze e pur svolgendosi tutte *sussistano* e coesistano progressivamente concordi ed armoniche. In sua sentenza lo spirito libero, cioè maturo e virile, deve non già elaborare e portare a maturità il contenuto dello spirito giovanile, preesistente nell'io antico: bensì lottare contro le affermazioni e le determinazioni dell'uno e dell'altro infino a che gli sia dato di niegarle e distruggerle radicalmente, deponendo ogni credenza religiosa e niegando fede a qualchesiasi autorità, vuoi divina, vuoi umana. Alla lotta suscitata dalla critica tra l'esperienza ed il ragionamento, tra la fede e la scienza, tra l'autorità e la speculazione, tra il senso comune e la riflession filosofica, tra la tradizione ed il genio novatore, deve succedere la vittoria ed il trionfo della scienza sulla fede, della speculazione sull'autorità, della riflession filosofica sul senso comune e sulla rivelazione. Che più? Questa lotta, dopo di aver sconvolto e scisso lo spirito libero individualmente riguardato, si traduce al di fuori e sconvolge e scinde gli spiriti liberi congiuntamente considerati, essendo cosa manifesta che gli stessi liberi pensatori combattono acremente fra di loro nel campo della scienza, ed agli idealisti trascendentali, che pretendono di tutto comprendere e spiegare, stanno di fronte gli scettici critici, che sostengono nulla potersi razionalmente spiegare; a Giuseppe Mazzini ed a' suoi seguaci, che professano la spiritualità dell'anima, l'immortalità sua e l'esistenza di un Dio superiore alla natura, si oppone la volgare turba de' materialisti capitanata da Büchner, i quali non veggono, nè adorano altro che la materia.

È poi non solo sofistica, ma altresì esclusiva e parziale la dottrina, che esponiamo, siccome quella, che fa dell'umano soggetto un puro pensiero ed assomma tutta la sua vita nel puro intelligibile, mentre esso è altresì dotato di attività volontaria, di sentimento e di affetto, determinazioni queste, che all'umana natura tornano tanto essenziali, quanto la potenza dell'intendere e del pensare. Il puro e mero intelligibile, vale a dire la verità appresa nella sua astrattissima nudità e sciolta d'ogni elemento sensibile, d'ogni forma fantastica e concreta, torna pur esso impossibile all'uomo quale sussiste in natura, dappoichè esso non è nè puro spirito, nè mera materia, ma un soggetto, che in sè armonizza queste due sostanze; epperò ne' suoi pensieri c'entra sempre alcunchè di sensibile e di concreto. Valga all'uopo il fatto della parola, la quale è tal segno sensibile del pensiero, che senza di esso torna impossibile all'intelligenza l'assorgere ai concetti astratti e fissarsi in essi, chè anzi, quanto più essa si solleva nella regione delle verità generalissime ed universali, tanto più imperioso ed indeclinabile sente il bisogno della parola.

L'esclusivismo, di cui parliamo, viziante la presente dottrina razionalistica, mutila il giusto concetto antropologico anche per ciò, che quivi è apertamente disconosciuta l'indole sociale dell'umano soggetto, dissociandolo dal consorzio cogli altri spiriti umani, e segnatamente disdegnando l'autorità come fonte di cognizioni. Insomma, infinita è la verità, cui aspira come a suo finale compimento l'io umano pensante, il quale, limitato e circoscritto qual è nella individualità sua, non può giungere il suo fine intellettuale se non si consocia colle altre menti individue nella progrediente comprensione del Vero. La cerchia delle singole svariatissime discipline oggidì coltivate distendesi per così dire interminata, epperò trascendente la virtù speculativa di una mente umana individua, la quale si trova così nella necessità di consacrarsi al culto di una di esse per promuoverne gl'incrementi. Ma se si pon mente, che le molteplici scienze sono fra di loro collegate da intime attinenze, per cui compongono tutte insieme un unico ed immenso sistema organico ideale, sicchè la mente individua non può penetrare nella natura di quella singolar disciplina, a cui si è consacrata, e tutta percorrerne l'ampiezza, senza giovarsi dei teoremi di quelle altre scienze, che sono logicamente coordinate o sovrordinate alla sua, e se altresì si avverte, che questi teoremi ad altre scienze appartenenti vogliono essere da essa autoritativamente accettati come veri, trovandosi nella impossibilità assoluta di rifarne la dimostrazione, si farà evidente la somma necessità, che stringe lo spirito individuale, di riconoscere l'autorità come fonte di cognizione.

Concludiamo adunque che la libertà dello spirito non dimora punto nè nel puro suo tendere alla verità senza prossederla nè menomamente, nè integralmente, e nemmanco nel pensare assolutamente autonomo ed indipendente dalla realtà intelligibile, bensì nel conoscere la verità, oggetto e termine del suo intendere, siccome oggettiva, esistente in sè e superiore al nostro pensiero, ed ammetterla da qualunque fonte essa ci provenga; perchè le umane potenze serbano col loro oggetto un rapporto non di separazione (come pretendono i seguaci della prima opinione) nè di confusione (come vogliono i sostenitori della seconda sentenza) ma di unione e distinzione ad un tempo.

Nota *g* alla pag. 310.

Gli errori del popolo e gli errori de' dotti.

La verità è il sospiro ed il desiderio di tutte le intelligenze: tutti la cercano e la vagheggiano, tutti se ne mostrano amorosi cultori e seguaci; e con ragione, essendochè essa costituisce la giusta ed unica libertà del pensiero. Per contro l'errore è da tutti avversato, nessun lo

vuole per compagno de' suoi studi e delle sue meditazioni; e veramente nell'errore sta appunto la schiavitù del pensiero. È opinione assai divulgata, che gli errori si trovino in maggior copia presso la classe del popolo, che è la più numerosa, e la verità rimanga un privilegio pressochè esclusivo della poca classe de' dotti e degli scienziati, forse perchè i dotti hanno studiato e meditato assai, mentre il popolo pensa e riflette quel tanto, e non più, che gli occorre per la sua vita pratica ordinaria. Per certo i dotti e gli scienziati studiano e meditano assai, ma, dimando io, basta egli studiare e meditare per iscansare l'errore e raggiungere la verità cercata? Forsechè anche lo studio più assiduo, anche la meditazione più profonda non possono traviare dalla retta via, che mena al Vero? Per me, io sono d'avviso, che se dall'un lato si schierassero tutti gli errori, che si dicono popolari, dall'altro si rintracciassero e si chiamassero a rassegna tutti gli errori proprii de' dotti, questi ultimi non avrebbero certo di che rallegrarsene del paragone, tanto più se si avverta, che l'errore di uno scienziato, appunto perchè frutto di lunga e sostenuta riflessione e perchè relativo a materia di grande rilievo, per la gravità sua vale esso solo chi sa quanti errori popolari insieme presi. Del Leopardi abbiamo un dottissimo libro intitolato: *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, ed il nostro naturalista piemontese Giuseppe Genè pubblicò un pregevole lavoro sui pregiudizi popolari intorno gli animali; ma chi imprendesse a scrivere la storia di tutte le strane teoriche, di tutti i falsi sistemi, di tutte le aberrazioni de' filosofi e de' pensatori, troverebbe materia non di un solo opuscolo, ma di parecchi ed ampi volumi. Cicerone lasciò scritto, non esservi opinione tanto assurda, che non sia caduta in mente a qualche filosofo. La gravità dell'argomento ben richiede che scendiamo ad alcuni particolari.

I filosofi, tanto persuasi di sovrastare all'universale degli uomini, affibbiano al popolo un errore, che non esiste che nel loro cervello. L'uomo del volgo (essi van ripetendo) crede che i suoni, i sapori, gli odori, i colori, il caldo ed il freddo esistano davvero ne' corpi esterni, mentre la filosofia ha dimostrato, che questi fenomeni sono sensazioni soggettive tutte nostre, e che i corpi non sono nè punto, nè poco sonori, odorosi, colorati, saporosi. Quest'accusa fatta al volgo di confondere le nostre sensazioni colle qualità effettive de' corpi è un grosso abbaglio, in cui incorrono i filosofi. Perchè si avesse ragione di asserire, che il volgo colloca erroneamente le sue sensazioni negli oggetti esterni farebbe mestieri che esso attribuisse ai corpi le facoltà di sentire, di udire, di gustare, di vedere e via via. Ora dove mai s'incontrerà un uomo, fosse pure il più incolto, il quale creda che il fuoco sente il caldo, che la neve vede se stessa bianca, che la pera gusta se medesima, che la rosa senta l'odore da essa esalato? Nessuno al mondo discende a tanta

stranezza. Non sono già le sensazioni, che il volgo colloca negli oggetti esterni, bensì la causa delle sensazioni: chiamando caldo il fuoco, saporosa la pera, esso intende di dire che il fuoco cagiona in noi la sensazione del caldo, la pera produce nel nostro gusto una sensazione piacevole (1). Qui adunque non è il volgo, che erra, ma sono i filosofi in coro, che la sbagliano a partito.

Ora vengo ad un altro punto, che basterebbe esso solo a chiarire, quanto gli errori degli scenziati la vincano su quelli del popolo. Evvi ai dì nostri una schiera di dotti, i quali si reputano essi soli i rappresentanti della scienza, come se essa fosse loro esclusivo privilegio, e quando si trovano di fronte agli avversarii delle loro dottrine, invece di combatterli con sode ragioni, per tutta risposta dicono e van ripetendo: la scienza moderna ha mutato da cima a fondo e rinnovato tutto il vecchio sapere: la scienza ha dimostrato, la scienza ha pronunciato così e così. Ma di grazia permettete che io vi dimandi: la scienza siete forse voi? Le vostre gratuite asserzioni, le vostre chimeriche ipotesi, le vostre arrischiate opinioni sono forse esse la verità? E chi non ripete ciecamente i vostri pronunciati, è un povero illuso, che brancola fra le tenebre dell'errore? La scienza vostra è forse la sola e vera scienza, per ciò solo che è moderna, e la scienza antica è falsa per ciò solo, che è antica? Ma forsechè quel, che era vero nei secoli trascorsi, può diventar falso a' dì nostri, ed un solenne sproposito dell'oggi può diventare dimani un gioiello di verità? Mi venite ripetendo e ricantando, che lo spirito moderno ha rinnovato tutto il sapere umano; ma questo soffio di modernità mi ricorda un certo *soffio di vita nazionale*, che va essiccando le sorgenti della vita alla nostra nazione.

Ma alla fin fine che cosa ha pronunciato la vostra scienza? I suoi dogmi sono chi sa quanti: leviamone alcuni saggi e vediamo se portino l'impronta della verità od il marchio dell'errore. La scienza de' nostri dotti ha pronunciato, che il genio e la follia sono due fenomeni della medesima specie: se così sta la cosa, io benedico Domeneddio, che non mi ha creato un genio, ma ad un tempo son portato a credere, che un giorno o l'altro si chiuderanno per sempre le porte dell'università e la gioventù muoverà ad imparare sapienza nei manicomii, che sono il convegno dei genii. La scienza moderna ha pronunciato, che la natura tutta quanta è una perpetua metamorfosi, dove la primordiale materia dapprima inorganica ed inanimata s'innalzò alla vita vegetale, e questa si trasformò nelle specie animali, da cui ebbe origine la specie umana, e

---

(1) Vedi i *Fragments* di Royer-Collard nel 3° tomo delle *Œvres compl.* di T. Reid, pag. 446, 447.

chi sa quale altra specie di esseri superiore alla nostra uscirà dal grembo dell'avvenire. Ebbene i nostri evoluzionisti non ci sanno addurre un solo fatto in conferma della loro decantata teoria. La scienza nuova ha pronunciato, che tutto quanto l'universo non è che un immenso insieme di fenomeni e di cangiamenti senza sostanze e senza esseri, che si modifichino; e così ci troviamo in faccia a questa bella e portentosa verità, che si danno pensieri, sentimenti, desiderii e voleri senza persone, che pensino, che sentano, desiderino e vogliano, ossia che i pensieri, i sentimenti, gli affetti, i quali si avvicendano nella vita umana, sono di nessuno. Scorrete la storia degli errori popolari, e cercate se vi riesce di trovarne alcuni, che possano stare alla pari con questi errori de' dotti. Parrebbe che le aberrazioni della mente umana non possan salire più su; eppure i pensatori si sono nelle regioni dell'errore sublimati tant'alto, che il popolo non giungerà mai a pareggiarli, perchè il popolo non farà mai divorzio dal senso comune, che è il senso medesimo dell'umanità.

Nessuno mai, per quantunque rozzo ed incolto, veggendo ad esempio il tappeto di questo tavolo, dirà che è nero e bianco ad un tempo: un errore tanto enorme se mostrerebbe, che egli non ha più la testa a segno, sarebbe una lampante contraddizione, e la contraddizione è l'errore degli errori, la negazione assoluta di ogni verità, il suicidio medesimo del pensiero. Or bene un'aberrazione tanto mostruosa, in cui non incapperebbe la più infima persona del volgo, purchè sana di mente, venne scientemente ed avvertitamente sostenuta, anzi proclamata siccome il sommo della verità da un pensatore tedesco di fama universale, Giorgio Hegel. Questo filosofo pose a fondamento di tutto il sapere questa proposizione: L'essere ed il nulla sono identici, ossia l'essere ed il non essere, il sì ed il no, il bianco ed il nero sono tutt'uno. Ma non è questa la più solenne, la più madornale delle contraddizioni? Sicuramente, egli risponde; ma la contraddizione è appunto dessa la legge universale della natura e della mente: la vera vita sta in un continuo contraddirsi; il vero pensare sta nell'affermare e nel negare, nel sostenere il sì ed il no intorno al medesimo punto. Ed il fatto prova pur troppo, che la contraddizione regna sovrana fra i seguaci di questo filosofo, dei quali gli uni si spinsero sino al più audace ateismo, gli altri sino al misticismo. Ed ancor non è molto, due schietti egheliani, entrambi divoti discepoli del loro maestro, pubblicarono intorno il medesimo argomento la loro opinione in senso diametralmente opposto: l'uno, Augusto Vera, sostiene, che dal sistema di Hegel consegue a filo di logica, che la pena di morte è giusta e razionale e va conservata; l'altro, il D'Ercole, sostiene che la pena di morte è inconciliabile col sistema hegeliano, e va perciò abolita. La logica ci spinge anche più oltre: ogni hegeliano, muovendo

dal principio fondamentale della sua dottrina, che cioè la contraddizione è la legge del pensiero e la vita, dovrebbe trarne questa conseguenza: l'eghelianismo è vero e non è vero: e se adempiesse l'ufficio di educatore e maestro, nel rivedere lo scritto del suo alunno, ogni qual volta vi incontra una contraddizione, dovrebbe segnarla come un gioiello di verità.

Nota *h* alla pagina 378.

G. Hegel ed i caratteri nazionali.

Queste difficoltà non vennero sentite, nè superate da Giorgio Hegel, il quale nella sua *Filosofia dello spirito* (Sezione prima, Antropologia) delineò il carattere delle nazioni della moderna Europa a tratti così mal fermi ed incoerenti, che nè la ragione speculativa, nè la realtà storica possono chiamarsene soddisfatte. Avvertito, che la diversità delle nazioni è tanto fissa quanto la diversità delle razze umane, e che l'invariabilità del clima porta seco l'invariabilità del carattere (avvertenza non affatto incensurabile) ritrae il carattere degl'Italiani di tal modo: « per essi l'individual carattere non può essere diversamente di quello che è: gli scopi universali non guastano la loro spontaneità ». Queste parole, chi ben le intenda, significano in buon volgare, che la nazione italiana riveste tanti caratteri, quanti sono i singoli uomini che la compongono, val quanto dire, che non ne ha nessuno, essendochè il carattere nazionale deve armonizzare nell'unità di un tipo comune supremo la diversità dei molteplici caratteri individuali; i quali, ove si ribellino alla universalità dello scopo civile, tolgono ad un popolo il distintivo suo stampo. Come è, e deb'essese una la personalità di un popolo, uno parimente debb'essere il carattere suo, e questa unità deve poi ripetersi, sebbene sotto forme diverse, in tutti e singoli i caratteri degli uomini particolari. « Un tal carattere (continua Hegel) si conviene meglio alla natura femminea che alla maschile ». Ecco l'Italia convertita in un popolo di donne; ed è pur questo popolo, che fiaccò la protervia di Federico Barbarossa e di Enrico quarto, imperatori tedeschi; è questo popolo, che sorse due volte maestro di civiltà alle genti. « In conseguenza (aggiunge) l'italiana individualità, come individualità femminea, si è configurata nella più alta bellezza, non raramente le donne e giovinette italiane infelici nell'amore sono morte in un momento di affanno. Tanto la loro intiera natura era entrata nella relazione individuale da annientarsi con una ferita ». Stiamo a vedere, che il fatto di una giovinetta, che muore o si dà morte per forza di amore, è siffattamente proprio

del popolo italiano, da riguardarsi siccome elemento integrale del nostro carattere nazionale! Quasichè tutte le città italiane avessero in ciascun secolo la loro Francesca da Rimini! Quanto poco, anzi quanto male conosce l'Italia questo pensatore tedesco, il quale, mentre tace affatto del senso del bello, e del gusto dell'arte a lei concessi da Dio, trae in campo le avventure amorose, che sono di tutti i tempi e di tutti i luoghi, come nota caratteristica della vita italiana! « Anche nella vita politica degli Italiani (egli prosegue) mostrasi il medesimo predominio della singolarità, dell'individualismo ». E noi soggiungiamo a nostra volta: qual popolo mai più individualistico e singolarizzante della Germania? I barbari, che si rovesciarono sull'Italia e spezzarono l'unità del romano impero, e sulle ruine di esso innalzarono il feudalismo, ossia un numero sterminato di piccole sovranità locali, quei barbari, dico, uscirono quasi tutti di Germania. L'invasione germanica divise l'Europa in mille frantumi, ed alla formazione dei popoli medioevali impresse lo spirito individualistico. I Germani spingevano l'amore dell'individualismo a tale segno, che essi lasciavano facoltà di rompere i legami più sacri, quelli della famiglia. Che più? Dopochè l'Europa, uscita dalle lotte terribili del medio evo, erasi raccolta sotto il vessillo del cattolicismo, fu il popolo germanico, cioè il popolo individualistico per eccellenza, quello che prima innalzò lo stendardo della rivolta ed introdusse il protestantesimo, che è d'indole essenzialmente disgregativa, perchè posa sul libero esame individuale. Quindi si scorge qual giudizio vogliasi recare del passo seguente: « Come già era prima della dominazione romana, così dopo che questa sparì, l'Italia si spezzò in una quantità di piccoli Stati. Nel medio evo noi la vediamo così divisa in fazioni, sopratutto nei molti isolati Comuni, che la metà de' cittadini di tali Stati vivea sempre in esilio. L'interesse comune dello Stato non la poteva vincere sul preponderante spirito di parte. Gl'individui si davano a calpestare intieramente la società, seguendo di preferenza i loro privati interessi, e veramente in una guisa crudele ed altamente tirannica ».

Questa pittura delle infelici condizioni, in cui versava l'Italia del medio evo, ben può convenire ad altri popoli di quei secoli, non esclusi i tedeschi; ma forsechè le condizioni contemporanee della nostra penisola non sono profondamente mutate da quelle del mille? Perchè adunque ritrarre il carattere italiano dai tempi mediani, anzichè dai moderni? Ma l'errore di Hegel è ancora più grave.

Egli ci pone qui sott'occhio una pagina di storia italiana, e ce la scambia per la delineazione del nostro carattere nazionale. Se così stesse la cosa, fora impossibile fermare l'indole peculiare di un popolo, siccome quella, che muterebbe ad ogni mutare di secolo; il che non so quanto si possa conciliare con quell'altro pronunciato di Hegel, che dice

la diversità delle nazioni tanto fissa, quanto la diversità delle razze umane. A voler cogliere il vero e schietto carattere di un popolo necessita saper distinguere nella sua vita storica i fatti e le costumanze, che originarono dalla sua indole nativa e ne sono una sincera manifestazione, da quelli, che prodotti da violenze estrinseche, contrastano la sua indole e la snaturano. Questa distinzione assai rilevante sfuggì all'acume del filosofo tedesco.

Se Hegel fu poco felice nel delineare il carattere italiano, non si mostra più fortunato nel determinare quello degli Spagnuoli. In questo egli nota il predominio della individualità, non però spontanea come in Italia, bensì connessa con più di riflessione. Ciò vorrebbe dire, che l'individualismo proprio dell'Italiano è dominato dal cieco sentimento, anzichè moderato dalla ragione, epperò è un individualismo inconsapevole di sè, volubile, capriccioso ed inconsistente, mentre quello proprio degli Spagnuoli essendo avvertito e riflesso, possiede la fermezza del concetto e l'universalità dello scopo. E in che dimora l'elemento riflessivo che illumina l'individualismo spagnuolo, e gli conferisce la forma dell'universalità? Hegel lo ripone nell'onore, che egli chiama *principio impellente* di quel popolo, quasichè questo principio e questo sentimento dell'onore sia nota caratteristica dello spagnuolo. Se non che, come si concilia poi questa riflessione connessa coll'individualismo spagnuolo, e questo sentimento d'onore, sia con « lo zelo fanatico, con cui (scrive Hegel) quel popolo si attiene alla lettera della dottrina cattolica, e sia coll'Inquisizione, per cui perseguitò durante secoli con africana inumanità coloro che sospettava si allontanassero da codesta lettera? » Il fatto poi dell'inquisizione è citato onninamente fuor di proposito. È esso un fatto che sia sgorgato spontaneo dall'indole nativa del popolo spagnuolo, o non piuttosto va riguardato siccome un deplorabile abuso del potere governativo, condannato dalla stessa Roma papale? Questo doveva discutere il filosofo tedesco, invece di starsene all'empirica citazione del fatto. Nè la sbaglia meno grossamente, allorchè istituisce il seguente parallelo tra il popolo spagnuolo e l'italiano in riguardo politico: « l'unità politica d'Italia, desiderata fin dai tempi del Petrarca, è tuttavia un sogno: questa terra si spezza ancora in una quantità di Stati, che poco s'interessano l'uno dell'altro. Nelle Spagne, al contrario, dove l'universale prende l'avvantaggio sull'individuale, gli Stati singoli che pria sorgevano in detta terra si sono già fusi in un solo Stato, le cui provincie ciò non pertanto cercano serbare una grande indipendenza ». È gravissimo errore questo dell'Hegel di scambiare il carattere di un popolo, il quale vuole mantenersi fermo e costante come la sua individualità personale, colle forme di governo, le quali vanno mutate secondo le esigenze dei tempi. Se mai la Spagna venisse a scindere la sua po-

litica unità in molteplici Stati, forsechè perderebbe il carattere suo, o non aveva carattere peculiare, quando trovavasi smembrata e scissa in più governi? E se l'autore vivesse tuttora, che direbbe egli mai veggendo coi proprii occhi il fatto dell'unità politica d'Italia? L'una delle due: o che tal fatto contraddice al carattere italiano, o che il carattere italiano si è mutato da quello di prima. Eppoi la Germania in riguardo politico non si trovava, e non si trova di presente nelle stesse condizioni dell'Italia? Diremo adunque, che abbiano identità e comunanza di carattere? Si scorge manifesto, che il concetto di Hegel intorno i caratteri nazionali è malfermo, fluttuante ed empirico.

Discorso il carattere degli Italiani e degli Spagnuoli, Hegel passa a delineare quello dei Francesi e degli Inglesi, e chiude col popolo germanico, del quale così discorre: « I Tedeschi sono distinti pel loro pensiero profondo, ma non raramente nebuloso. Vogliono comprendere l'intima natura delle cose e il loro necessario reciproco rapporto: in conseguenza essi nella scienza sono estremamente sistematici, ma insieme cadono nel formalismo di una costruzione estrinseca ed arbitraria. Lo spirito tedesco, più che quello di qualsivoglia altra nazione, è volto sempre all'interno ». Qui il filosofo tedesco parlando dei Tedeschi ha colto nel segno. Della Germania fu detto *Gens ratione ferox*; ed Hegel tradusse quel detto scrivendo, che *i Tedeschi sono distinti pel loro pensiero profondo*. Ma v'è un pensiero che vede, ed un pensiero che sogna; e v'è la profondità dell'abisso, del vuoto, del nulla, dove tutto si smarrisce, e niente più si discerne, e v'è la profondità dell'infinito, della realtà, dell'essere, dove tutto si regge e si concentra. Ben di frequente il pensiero tedesco è un pensiero che fantastica e che sogna, o si avvolge nelle nuvole (al dire dello stesso Hegel); e la profondità nella quale esso s'interna, è la profondità del vuoto e dell'abisso.

Ne porge irrefragabile argomento il movimento speculativo compiutosi in Germania da Kant infino ai tempi nostri. Quei pensatori si tennero sicuri di avere compendiato l'universo entro ai loro arditi e superlativi sistemi; di avere conquistata la scienza universale ed infinita, di avere sfondati i misteri di tutta quanta la natura. Parvero i giganti del pensiero, che davano la scalata al Giove della Sapienza; ma la scalata ricordò la Torre di Babele, dove si confusero le lingue, e non s'intese più nulla, e l'uomo e Dio, lo spirito e la materia, l'essere ed il nulla si smarrirono tutt'insieme in uno spaventevol caosse. Si sublimarono tant'alto nelle loro trascendentali speculazioni, che perdettero di vista questa realtà, nella quale *vivimus, movemur et sumus*. Come il filugello fila il suo bozzolo col sugo emesso da' suoi intimi visceri, e vi si chiude per entro, così i filosofi tedeschi costrussero i loro sistemi speculativi traendoli dalle cellette del proprio cervello, anzichè dalla fedele e schietta

contemplazione degli esseri, e poi si chiusero entro ai medesimi senza vedere più nulla della realtà esteriore. Epperò la loro non fu vera e soda scienza che approdi alla vita ed illumini l'umanità nelle vie indefinite del suo perfezionamento, bensì vana parvenza di scienza, *formalismo di una costruzione estrinseca od arbitraria* (come ben dice lo stesso Hegel con queste parole, che sono la più giusta condanna delle sue dottrine). Se quello strepitoso movimento filosofico fosse stato informato dallo spirito di verità ed incentrato sulla realtà della vita, la Germania dovrebbe oggidì primeggiare per civiltà e coltura sociale su tutta l'Europa, mentre non regge al confronto della Francia, dell'Inghilterra e dell'Italia; e la Prussia segnatamente, che fu il centro di quel moto ideale, conserva le traccie del feudalismo, che omai sono scomparse perfino dall'Austria. Quanto si dispaia dal pensiero tedesco il pensiero italiano, che, temperato nello speculare e comprensivo nel giudicare, sa tenere in bell'armonia il senso della realtà colla meditazione filosofica! Onde quei che si argomentano di intedescare l'Italia, danno a divedere che ignorano la Germania e l'Italia ad un tempo.

INDICE

Parte Seconda.

Parte Terza.

Conclusione.

Note.